

UNIVERSIDAD COMPLUTENSE DE MADRID
FACULTAD DE DERECHO



TESIS DOCTORAL

**Sociedad, historia y derecho en la obra de José Ortega y
Gasset**

MEMORIA PARA OPTAR AL GRADO DE DOCTOR
PRESENTADA POR

Gregorio Robles Morchón

DIRECTOR:

Luis Legaz Lacambra

Madrid, 2015

Rd. 63.837



UNIVERSIDAD COMPLUTENSE



5322941551

TE
440

S O C I E D A D . H I S T O R I A Y D E R E C H O
E N L A O B R A D E
J O S E O R T E G A Y G A S S E T



BIBLIOTECA
DE DERECHO

1. - agradable sorpresa - qe me permitis superar un altre "assombio"
gracis - conclute afrey -

2. - abertos adjetivos : de "forma" (Delfino ; linguagem)
↳ de discussão sobre o texto

depende del fondo = $\left\{ \begin{array}{l} a) \text{ influencia genética} \\ b) \text{ el fono de la libél y de los valores} \\ \text{La influencia genética} \end{array} \right.$ y los mejores
caracteres de intef se demuestran

P R E S E N T A D A P O R :

DIRIGIDA POR:

D. Luis Legaz y Lacambra, Catedrático de Filosofía del Derecho de La Universidad Complutense de Madrid.

INDEX

	<u>Pg.</u>
CAPITULO PRIMERO: ORTEGAY GASSET Y EL RACIOVITALISMO	11.
1. Ortega ; una figura polémica :.....	12.
Las críticas a Ortega.Necesidad de una crítica <u>inmanentista</u> .	
La complejidad de la obra orteguiana.	
² El filósofo Ortega	21.
Ortega, figura polifacética. Su estilo literario. Pe- riodista. Profesor universitario. Político. Filósofo.	
3. El raciovitalismo	53.
La crisis del idealismo o la crisis de la creencia en la razón. El irracionalismo. Kierkegaard, Schopenhauer y Nietzsche. Caracteres del irracionalismo: Desprecio por la sociedad (retrotraimiento a la <u>existencia</u>). Ol- vido de la ciencia. Elitismo: clases de hombres; mino- rías y masas; estructura permanentemente clasista de toda sociedad; elitismo racista. Juicio sobre la filo- sofía irracionalista. Irrracionalismo y poesía. Idealis- mo e irracionalismo. Irrracionalismo y materialismo.Lo positivo de la filosofía irracionalista: la autentici- dad del decadentismo; contribución a la crítica del i- dealismo; psicologismo. La multiplicidad de tendencias irracionalistas. Dilthey y Ortega. Raciohistoricismo y raciovitalismo. Características: 1) Dualismo gnoseológico (razón pura y razón vital o histórica). Preeminencia de la razón vital; el "imperialismo" de la vida sobre la razón.Crí- tica. El papel de la razón pura. La razón vital. 2) Dua- lismo científico: ciencias de la naturaleza y ciencias de la sociedad. Crítica: la ideologización de las cien- cias del espíritu. La ideología en la ciencia. La ino- perancia del irracionalismo en las ciencias naturales. La "crisis" de la filosofía. 3) Pseudobjetividad. Irra- cionalismo "puro" y raciovitalismo: la <u>cuarta vía filo-</u> sófica. Diferencias entre el irracionalismo puro y el raciovitalismo.	
4. Otras cuestiones	89.
a) ¿ Sistema filosófico?	91.
El "sistema" raciovitalista.	
b) Originalidad y significación de la filosofía ortegua- na	100.

CAPITULO SEGUNDO : LA VIDA, REALIDAD RADICAL. ANALISIS DE UNA CATEGORIA FILOSOFICA CONTRADICTORIA	110.
1. La vida, realidad radical	111.
A. La pregunta filosófica fundamental	111.
¿ Qué es realidad?	
B. La respuesta orteguiana a la pregunta filosófica fundamental	115.
a) La realidad radical	115.
Realidad radical y realidades radicadas. Mi vida y las demás cosas. Las "vidas" de los demás. La vida de cada cual. Pienso porque existe; vida y filosofía. La "teoría de la vida". La realidad radical y el hombre.	
b) Las realidades radicadas	127.
La realidad radical como "realidad gradual"; la cosa como "importancia". Las diversas realidades radicadas: 1) el alma y el cuerpo, 2) las otras vidas, 3) las cosas inanimadas, 4) Dios.	
c) Exaltación de la vida por el raciovitalismo	133.
2. Caracteres de la vida	135.
A. La vida es individual e intransferible	135.
B. La vida es soledad	135.
Crítica: 1) vida como coexistencia; 2) la "socialización".	
C. La vida es fatalidad	139.
Nos encontramos con ella. La determinación del <u>mundo</u> (el aquí y el ahora). El mundo como sistema de facilidades e inconvenientes.	
D. La vida es quehacer	142.
Cada cual tiene que hacerse su propia vida. La vida como <u>invención</u> .	
E. La vida es futurición.	145.
Pasado, presente y futuro. La <u>estructura vectorial</u> de la vida. El <u>proyecto vital</u> . <u>Destino</u> . <u>Vocación</u> .	
F. La vida es preocupación.	149.
Preocupación y <u>Sorge</u> . Ortega y Heidegger.	
G. La vida es inseguridad radical.	151.
La incertidumbre. El pleonismo del <u>vivere periculosamente</u> . Crítica. Las certidumbres vitales; las convicciones; los usos sociales. La "seguridad" de la socialización.	

H. La vida es drama, naufragio.	158.
I. La vida es prisa.	160.
La muerte. Necesidad de la elección de un <u>pro- grama vital</u> . Crítica. Existencia de proyectos vitales pasivos. La existencia, condicionada por la realidad material.	
J. La vida es actualidad.	163.
Crítica: contradicción con la vida como futurición.	
K. La vida es experiencia de la vida.	164.
Experiencia y pasado. Crítica. Pasado, presen- te y futuro, integrantes de la vida. Esta no queda definida. Realidad vital y realidad to- tal. Irracionalidad de la <u>experiencia</u> de la vida; la irracionalidad de la vida. El subje- tivismo cognoscitivo.	
L. La vida es autojustificación.	168.
Crítica. La vida, realidad radical, es también instrumento cognoscitivo y axiológico. Vida y sujeto protagonista.	
M. La vida es coexistencia.	169.
Crítica: la existencia de las cosas como reali- dad <u>referencial</u> . La <u>importancia</u> . El <u>mundo</u> como <u>interpretación</u> . Subjetivismo individualista. Rea- lidades objetivas. Razón vital e ideología.	
N. La vida es misión, empresa, tarea.	173.
Crítica. El tipo de vida cristiano-occidental. La rebelión de las masas y la pérdida del sen- tido de la misión vital. La vida-misión, propia del <u>hombre abstracto</u> , desligado de la realidad material.	

CAPITULO TERCERO : CONSECUENCIAS TEORICAS : DESPRECIO POR LA "VIDA SOCIAL", IRRACIONALISMO HISTORICIS- TA Y DUALISMO ANTROPOLOGICO.	180.
1. Desprecio por "la vida social".	181.
Vida personal y vida social. La sociedad, lo humano "desalmado". Sociedad y pasado. Los u-	

sos sociales. La vida social es "pseudovida",
 vida inauténtica. Anquilosamiento cultural y
 socialización. El hombre-masa. La sociedad,
 ámbito de lo convencional e irracional. La no-
va ratio: la razón vital. Contradicciones. Me-
 nosprecio de la actividad política. Separación
 de la vida y el compromiso social. Separación
 teoría-praxis. Defensa de la despolitización.
 La "barbarización obrera". Ortega y el socia-
 lismo español.

La escisión vida personal-vida social. Irra-
 cionalismo y sociedad. Egotismo, burgués: la
 sociedad como "importancia". El hombre, ser
social. Autenticidad de la vida social. La di-
 cotomía idealista individuo-sociedad, hereda-
 da por el irracionalismo. Primacía del indivi-
 duo sobre la sociedad. La teoría del pacto so-
cial. La teoría de los derechos fundamentales:
 los derechos del individuo. Transmutación de
 la dicotomía en el irracionalismo: antítesis
 irreconciliable entre el individuo y la socie-
 dad. Idealismo y liberalismo; irracionalismo
 y fascismo. El raciovitalismo. El doble "fren-
 te" de la filosofía orteguiana.

2. Irracionalismo historicista. 215.

Historia y sociedad. El raciovitalismo pres-
 cinde de contemplar la realidad social como to-
talidad histórico-concreta. Historicismo or-
 teguiano. Contradicciones: carácter suprahis-
 tórico de la verdad; superación del relativis-
 mo. Crítica. La superación del relativismo se
 halla en el método histórico. Dos perspectivas
 en Ortega: objetivista y subjetivista (deter-
 minismo psicológico). Razón vital y razón his-
tórica. Carácter irracionalista del raciohis-
 toricismo orteguiano. Ataque a la concepción
 materialista de la historia. El método históri-
 co de las generaciones. La generación, sujeto
 de la historia. Generación y clase social. El
 concepto de generación: la sensibilidad vital,
 realidad histórica clave; estructura clasista
 de la generación. Sustitución de la lucha cla-
 sista por la lucha generacional. Epocas cumula-
 tivas y épocas eliminatorias. La idea generacio-

nal es la tesis ideológica justificadora de la evolución "desde dentro del sistema". No ser hombre de partido. Sociedad clasista y lucha de clases. Las crisis históricas: aplicación del método generacional. Para Ortega, toda crisis es crisis de ideas. Ideas y creencias. Del método de la lucha generacional al método de la lucha de las ideas. Un círculo vicioso: las ideas cambian cuando cambian las generaciones; éstas evolucionan cuando lo hacen las ideas. El método materialista; la instancia de las ideas. La inversión raciovitalista. La teoría de la crisis social es una postura ideológica de defensa. Lucha ideológica y lucha de clases. Otros argumentos del raciovitalismo: las épocas críticas son épocas de predominio del hombre-masa (concepción moralizante de la historia); la crisis es producto de la abundancia. Concepción orteguiana del marxismo: economicista y mecanicista. Crítica.

3. Dualismo antropológico. 262.

La filosofía de Ortega es una "metafísica" vitalista. Metafísica y antropología. El doble "frente" antropológico: irracionalista e idealista.

A. Irracionalismo antropológico. 265.

El hombre es su vida. Contra el concepto elástico del ser; el hombre no es, sino que vive. Carece de naturaleza, es ser indeterminado. Es historia. Irracionalismo antropológico. Sustitución de la idealista naturaleza humana por la vida; su idéntica función ideológica. Ausencia de tres elementos en la antropología orteguiana: el natural, el social, y el histórico. Parentesco existencialista. Sartre. Carácter heroico-elitista de la antropología irracionalista. El protagonismo vitalista y la circunstancia o mundo. El carácter natural de la circunstancia. El carácter de ajenidad de la circunstancia. El decisionismo antropológico. La libertad. El hombre está forzado a elegir, ergo está forzado a ser libre. Crítica: el problema

radica no en la decisión electiva sino en las condiciones de la decisión. La libertad, vinculación universal con la realidad. Libertad y trabajo. El raciovitalismo ingresa la antropología en el campo moral; la total responsabilidad del hombre, producto del decisionismo. El proyecto vital, decisión general. El destino: libertad y fatalidad; su carácter heroico elitista. El hacerse el hombre a sí mismo queda reducido a hacer lo que hace pero no a hacer lo que es. Aprioridad y carácter óntico-místico de la idea de destino, criterio de clasificación humana; hombres egregios y hombres-masa. Minorías directoras, masas dirigidas y clases sociales. Varón y mujer. Antifeminismo. Eticidad del destino y dinamismo vital; la vida es constitutivamente ética. Teoría "subjetivista" de la ética; la destrucción del valor. Moral de la heroicidad. Inconsecuencia del raciovitalismo.

B. Idealismo antropológico.	293.
La moral del <u>deber ser</u> . El concepto abstracto-formal de <u>persona</u> ; el <u>yo</u> , sujeto, de la vida. Retorno al concepto de <u>naturaleza humana</u> . Teoría objetivista de los <u>valores</u> . Ser y valor. El valor y el sujeto cognoscente. Valor y disvalor. Carácter objetivo del valor.	

CAPITULO CUARTO § DEMOCRACIA Y LIBERALISMO. 302.

1. Filosofía y política.	303.
La filosofía como pensamiento totalizador y la política como acción totalizadora; ¿Es Ortega un <u>pensador político</u> ? La influencia <u>política</u> de Ortega radica, sobre todo, en su pensamiento <u>filosófico</u> . Irracionalismo y teoría política. La ambigüedad de la teoría política y jurídica orteguiana.	
2. Crítica a la democracia.	309.
A. La palabra "democracia".	309.

Pluralidad de sentidos. Sartori. Kelsen. El concepto de pueblo. La concepción liberal-burguesa de la democracia; método abstracto-jurídico de gobierno; la idea de la libertad política. El reino del derecho. La concepción socialista de la democracia. La idea de la igualdad material; el reino de la economía. Cerroni. Ortega, crítico de la democracia; la democracia como "forma de vida" y como "forma de gobierno".

B. Crítica a la democracia como forma de vida. 318.

La rebelión de las masas. El fenómeno del "lleno". La hiperdemocracia. Minorías dirigentes y masas dirigidas; el peligro de desaparición de la sociedad como consecuencia de la rebelión de las masas. El Estado democrático, más absoluto que las monarquías autoritarias. Crítica. La emancipación política. ¿Han llegado, efectivamente las masas al poder? Radiografía del hombre-masa. El hombre egregio. La crítica orteguiana de la sociedad de consumo; ¿desde qué presupuestos filosóficos y sobre qué planteamientos políticos y sociales se realiza? Masas en sentido orteguiano y proletariado. Sentido ideológico de la crítica de Ortega.

C. Masas y minorías. 329.

La sociedad es esencialmente aristocrática. el criterio distintivo de las minorías y de las masas. Crítica. Paternalismo político. El caso de España; ausencia de minorías. Todo lo ha hecho el pueblo. Contradicciones. Una apología perpetua de las aristocracias. Profeta del fracaso de las masas. Juicio sobre Ortega.

D. Crítica a la democracia como forma política. 337.

La democracia como forma política de la burguesía.

I. Irracionalidad de la sociedad e ideología democrática. 340.

Presupuestos de la democracia en la racionalidad del ser humano. Protágoras de Abdera. Sofocracia y democracia. Toda antropología

heroica es antidemocrática. Otro presupuesto; la irracionalidad de la sociedad. El pacto social. Rousseau. El irracionalismo social es incompatible con una teoría política democrática.	
II. desprecio de la actividad política.	342.
III. democracia e incontinencia.	344.
Democracia, demagogia e incompetencia. El cambio gubernamental. Crítica. Paternalismo político. Democracia y pueblo. Kelsen. Max Weber.	
IV. democracia y "plebeyismo".	348.
Democracia sí, pero sin obreros.	
V. omnipotencia de la mayoría.	349.
Despotismo de la mayoría y sojuzgamiento de las minorías. Democracia y absolutismo. Liberalismo o democracia; libertad o igualdad.	
VI. los partidos políticos como disgregación de la sociedad.	351.
Democracia y partidos. Estabilidad de la sociedad y opinión pública unitaria. Los partidos suponen una escisión de la sociedad. El particularismo, contralos intereses de la Nación. Crítica; cada partido tiene vocación organizadora de la sociedad considerada en su totalidad. Apología de la autocracia; la idea de <u>un gran partido nacional</u> .	
VII. ineficacia del Parlamento.	356.
E. Rasgos prefascistas de Ortega <u>malgré lui</u>	359.
El régimen del 39; sus pilares. El fascismo. Ortega y el régimen del 39.	
I. raciovitalismo y fascismo.	361.
El fascismo, actitud de reglégue, se presenta como una <u>tercera vía</u> política; ni capitalismo ni socialismo. La <u>tercera vía filosófica</u> . Idealismo, materialismo e irracionalismo. El raciovitalismo, el fascismo y el liberalismo.	
II. derechas e izquierdas.	364.
Ni derechas ni izquierdas. J.A. Primo de Rivera; conexiones. Ni partidos ni clases sociales. Por encima, la Nación. Ramiro Ledesma Ramos. Crítica. Lucha política y lucha de clases.	
III. la democracia liberal.	373.
Ortega, Primo de Rivera. Crítica a las instituciones demoliberales.	

IV. exaltación de la Nación. 380.

El misticismo nacionalista. Desvirtuación de su concepto; viene definida por el Estado. El Estado nacional. Fernández-Miranda. El concepto de solidaridad nacional.

Transpersonalismo. Ortega y Primo de Rivera. Crítica. Función ideológica; neutralización de la lucha de clases; nacionalismo y "separatismo". El sentimiento nacional.

V. otros rasgos prefascistas. 390.

F. Democracia y liberalismo. 393.

Persona y personalidad. Democracia y liberalismo; dos cuestiones; quién debe ejercer el poder público; con qué límites. El peligro de la democracia; la autocracia del demos. El liberalismo, la suprema generosidad política. Mayoría-minorías. Igualdad y libertad. La organización política germana (liberalismo) y la romana (democracia). La personalidad, determinante del derecho. La libertad de los antiguos y la libertad de los modernos. Feudalismo y liberalismo. Individuo y "Estado" en la Antigüedad. Aristóteles. Cicerón. La libertad-participación. Los modernos; preexistencia de los derechos individuales. El hombre contra el Estado. Spencer. La democracia; la estatalización de la vida. El peligro del colectivismo; la impersonalización. Edad Media y liberalismo. Los derechos del hombre como extensión del privilegio. Las franquías.

Crítica: clase burguesa, liberalismo y democracia. El racionalismo. Descartes. Lutero. La conciencia individual, categoría básica del conocimiento. La emancipación religiosa y el Estado político. Maquiavelo y Bodino. El Estado moderno: monarquía, aristocracia y burguesía. La lucha entre el privilegio y la ley como norma general y abstracta. Libertad e igualdad. El concepto de persona en el Medievo y en el liberalismo. El status, categoría jurídica fundamental del feudalismo. El liberalismo. La concepción iusnaturalista racionalista. El individualismo posesivo. Locke. La propiedad del individuo, el derecho natural por excelencia. Propiedad y libertad: el

hombre-propietario. El pacto social. Derecho subjetivo y derecho objetivo. El individualismo jurídico-moral y la economía de mercado. La categoría jurídica característica del liberalismo es el contrato. La concepción subjetivista del derecho en el feudalismo y en la edad moderna. Crítica orteguiana a la generalización de los derechos del hombre.

	G. Ortega y Tocqueville.	423.
	I. libertad aristocrática y libertad democrática. ..	428.
	II. el despotismo de la mayoría.	433.
	III. la centralización.	439.
I	IV. el profeta de la sociedad de masas.	444.
	Juicio crítico: democracia y sociedad de consumo. Diferencias entre Ortega y Tocqueville. Libertad e igualdad.	

CAPITULO QUINTO: EL DERECHO COMO USO SOCIAL Y LA JUSTICIA		
	COMO VALOR.....	456.
	Equivocidad del concepto de derecho en Ortega: razones.	
	1. El derecho como uso social.	459.
	A. La teoría de los usos sociales.	459.
	I. convivencia y sociedad: la aparición del uso. ...	459.
	Relaciones interindividuales y relaciones sociales.	
	II. Clases de usos sociales. .I.....	465.
	Usos débiles y difusos y usos fuertes y rígidos. .	
	III. Características del uso social.	462.
	Definición. La gente Presión social. Irracionalismo. Impersonalidad. Ventajas de los usos sociales.	
	IV. Usos y vigencia social.	466.
	Vigencia social, poder público y opinión pública.	
	B. Crítica de la teoría orteguiana de los usos sociales.I.....	467.
	I. usos sociales y relaciones interindividuales. ...	467.
	II. los usos sociales son un tipo de normas, pero no todas las normas.I.....	469.

III. los usos sociales no son todos los hechos sociales.	470.
IV. la irracionalidad del uso social.	471.
El problema de la <u>racionalidad</u> . El acto humano y su significado. El acto humano social y su "razón" social.	
C. El derecho como uso social.	473.
El derecho como uso fuerte. Aparato ortopédico. El raciovitalismo desemboca en una idea peyorativa del derecho. ¿Son aplicables al derecho los caracteres de los usos sociales?:	
I. El sujeto creador del derecho no es <u>la gente</u> sino la <u>organización política</u>	476.
II. La sanción jurídica es una sanción organizada y centralizada.	477.
III. El derecho es la "razón" social organizadora de la clase dominante.	478.
IV. El derecho también regula relaciones personales. .	479.
D. Ortega y Kelsen.	479.
E. Preeminencia del <u>derecho vivido</u> frente al derecho <u>ideado</u>	481.
La realidad jurídica vivida, la jurisprudencia y la filosofía del derecho. Concepción romana del derecho y de la justicia. La seguridad jurídica. Crítica.	
2.	
2. La visión idealista del derecho y la justicia como valor objetivo.	485.
El derecho como idea. La justicia como valor.	

**CAPITULO PRIMERO: ORTEGA Y GASSET Y EL
RACIOVITALISMO.**

Al joven meditador José Ortega y Gasset.

A tí laurel y yedra.
corónente, dilecto
de Sofía, arquitecto.
Cincoel, martillo y piedra
y masones te sirvan; las montañas
de Guadarrama frío
te brinden el azul de sus entrañas
meditador de otro Escorial sombrío.
Y que Felipe austero,
al borde de su regia sepultura,
asome a ver la nueva arquitectura,
y bendiga la prole de Lutero.

(A. Machado).

I. ORTEGA Y LA FILOSOFIA.

1. Ortega: una figura polémica.

Las críticas conocidas en torno a la obra de Ortega se pueden reducir a dos grandes grupos: primero, aquellas que ven en Ortega un pensador heterodoxo, cuyos principios filosóficos están en lucha, cuando no en contradicción, con los tradicionalmente admitidos como válidos; segundo, - aquellas que declaran que la obra orteguiana es una justificación ideológica de la clase burguesa. Las primeras afirmarán que no es un auténtico filósofo, que es un esteta, un sofista, un culturalista... Las segundas, que su filosofía está al servicio de la clase dominante. Ambas críticas adolecen de un defecto común: el acercarse a la obra del filósofo en actitud condenatoria, en base a unos prejuicios de escuela.

Esto no quiere decir, sin embargo, que el contenido de ambas críticas sea in radice inválido. Quiere decir - tan sólo que ambas tendencias no proceden a una crítica inmanente de la filosofía orteguiana (1). La crítica filo-

(1).- "En este sentido, es la crítica inmanente un factor - legítimo y hasta indispensable en la exposición y el desenmascaramiento de las tendencias reaccionarias, en la filosofía". (Lukács, El asalto a la razón, Barcelona, 1968. Pág. 5.).

sófica también impone sus condiciones, entre ellas, la de no salirse del campo estrictamente filosófico. La única forma válida de crítica filosófica se hace argumentando filosóficamente.

La mayor parte de los dislates de la crítica católico-escolástica a la obra de Ortega proviene de la aplicación a ésta de categorías que le son totalmente extrañas. - La " filosofía tradicional " ni puede ni quiere comprender otra filosofía ajena a sus planteamientos.

La crítica marxista adolece, por otra parte, en pretender incidir con excesivo énfasis en la sociologización de la filosofía. Planteamiento que no es en sí inválido si se quiere hacer una sociología de la filosofía. Pero que cae por su peso a la hora de pretender elaborar una estricta crítica filosófica. Ello ha sido debido, sin embargo, a la ausencia de filósofos en el marxismo español (al menos, entre aquellos que han escrito sobre Ortega).

Todo esto ha hecho declarar enfáticamente a Julián Marías que " casi todo lo que sobre él (Ortega) se les es perfectamente inútil, cuando no desorientador, y acusa un profundo desconocimiento de aquello que se está hablando (2).

No hay que ocultar, empero, las exageraciones en

(2).- Acercas de Ortega. (Rev. de Occidente, Madrid, 1971), - pág. 133.

que incurre este autor cuando defiende a su maestro.

Se impone, por tanto, el acercamiento a la obra del filósofo en actitud de auténtico amor intellectualis, - libre - en la medida de lo posible - de prejuicios e ideas preconcebidas. Sabiendo de antemano que tan sólo le valiese es merecedor de crítica, y que ésta sólo puede ejercerse - con autenticidad tras una real comprensión de su objeto. - Así, el propio Ortega diría ya en 1910: " yo no concibo la crítica si no parte de un ennoblecimiento, siquiera sea provisional, de lo sometido a la crisis: sólo de esta manera - es la crítica un verdadero género literario o científico; - es decir, un modo de llegar a bellezas o ideas positivas" .
(3).

La dificultad más grave a la hora de criticar la obra orteguiana proviene de la complejidad de la misma, rebelde siempre a ser sistematizada de forma fácil. Ha afirmado Julián Marías que "son millares y millares los que no sólo tienen una idea recta de Ortega (4), sino que en buena -

(3).- Una polémica. (O.C. Rev. De Occ., 6ª ed., Madrid, 1963 Tomo I, pág. 159), artículo publicado en El Imparcial el 6-X-1910.

(4).- Extraña esta afirmación de Marías que parece contradecir sus reiteradas afirmaciones acerca de la gran dificultad de comprender a su maestro. Por otro lado, el que sean tantos millares los que han entendido a Ortega y tan pocos - siempre según Marías - los que han dicho una palabra juiciosa sobre él también da que pensar.

medida viven de ello, hacen de esa doctrina uno de los apoyos reales de sus vidas: son la legión de sus lectores y oyentes, que sentiría pavor ante la perspectiva de escribir sobre él y reducir su enorme riqueza a fórmulas simplificadas" (5). Idea que ha sido expresada, con menos dosis de religiosidad, por Ferrater Mora: "La filosofía de Ortega no puede ser expuesta en forma pedantemente académica" (6).

A lo que se responde que no sólo la filosofía orteguiana, sino cualquiera filosofía que lo sea de verdad no es reducible a "fórmulas simplificadas"; ni puede ser expuesta "en forma pedantemente académica", aunque sí sería deseable que se expusiera en forma sencillamente académica. Ninguna filosofía es reducible a fáciles fórmulas: la complejidad de un pensamiento no es encasillable. En el caso de Ortega el problema no está por el lado de la complejidad de su filosofía -que la tiene, con toda otra filosofía-, sino en la complejidad de la obra donde tal filosofía está recogida. Cuestión que ha llevado a algunos a afirmar que Ortega no tiene un sistema filosófico, confundiendo, de este modo, "sistema filosófico" con "obra sistematizada", Pero -

(5).- Op. cit. pág. 134.

(6).- La filosofía de Ortega y Gasset. B. Aires, 1958, pág. 10.

esto se tratará más abajo.

Al grave obstáculo de la complejidad de la obra - de Ortega hay que sumarle otros: el de la índole propia de su filosofía, que en último, término pretende inaugurar un nuevo modo de filosofar: el raciovitalismo que, como se verá más adelante, quiere ser una tercera vía (7), discordante de las tradicionales propias del idealismo y del realismo. En este sentido, afirma Garagorri: " la más tenaz fuente de incomprensión que suele rodear el nacimiento de una filosofía renovadora suele consistir - aparte razones de estupidéz, malicia o falta de moralidad con que siempre se recibe al innovador y en que no entre aquí - en el malentendido, es decir, que, en rigor, no se le entiende bien. Y ello, fundamentalmente, porque no se entra en ella - condición - inexcusable para entenderla -; porque se la interpreta conforme a esquemas y conceptos intelectuales que ya no son - los que ella maneja, y con los cuales ella, a su vez, es - inaprensible". (8).

Se impone, pues, un esfuerzo en pos de una auténtica comprensión de la filosofía de Ortega. Esfuerzo que bien podría seguir los siguientes pasos: Primero, una es-

(7).- Lukács, Op. cit. pág. 18.

(8).- Introducción a Ortega (Ed. Alianza. Madrid, 1970), -- pág. 41.

tricha disposición de lectura (9), en la que el intelecto se abra de par en par y sin reparos al pensamiento de otro hombre; es preciso captar en todo su significado lo que el escritor nos quiere decir, y para ello se debe evitar el leer críticamente. Entiéndase, la crítica es importante y necesaria, pero sólo a posteriori. Antes de la crítica es preciso que aprehendamos la lectura con el sentido que el autor le quiso dar. Segundo, conexionar la obra con la circunstancia intelectual del que la produjo O, dicho con palabras de Marías, " poner junto a lo dicho lo callado". (10). Esta circunstancia intelectual estaría compuesta según Ortega por -

(9).- Uno de los mayores peligros de no leer detenidamente a Ortega es el de dejarse llevar por la belleza de la frase, por el recurso literario. No ha de olvidarse nunca que escribe el gran público y que este no entienda de tecnicismos. "Entre las peculiaridades del estilo de Ortega, determinadas en buena medida por razones "circunstanciales" (...) está la de haberse inducido con frecuencia a aunar su pensamiento en fórmulas deliberadamente exageradas, para atraer la atención del lector -un lector, no se olvide, generalmente no versando en filosofía- hacia determinadas ideas - que en ese momento le interesaba destacar con fuerza ante él. De ahí la necesidad de recurrir siempre al contexto que trasciende de las páginas inmediatas para ampliarse a la obra y a la vida entera del autor - (...) " (Rodríguez Huéscar, Sobre Ortega y otros escritos, (Taurus, Madrid, 1964). (págs. 45-46).

(10).- Ortega. Circunstancia y vocación. II. (Rev. de Occ. Madrid, 1960), pag. 151. Según Marías, y haciendo referencia a Ortega, lo "callado" en él tiene una grave importancia ya que sus escritos "se deberían tomar siempre como icebergs: sólo muestran un diez por ciento de su realidad". (Acercas de Ortega, pag. 155). La misma idea la recoge el mismo autor en Ortega. Circunstancia y vocación. I. pag. 253.

tres elementos que hay siempre ocultos tras todo pensamiento: " el pensamiento de un pensador tiene siempre un subsuelo, un suelo y un adversario. Ninguna de estas tres cosas son lo que, literalmente entendido, está expreso en el pensamiento de un pensador. Queda fuera, y casi nunca el pensador acude a ello. Sin embargo, actúan en su pensar y forma parte de él. Por eso, para entender éste hay que completarlo con aquello. Todo texto es fragmento de un contexto inexpresso. El subsuelo, constituido por capas profundas y originadas en lo antiguo del pensar colectivo dentro del cual brota un pensamiento de un pensador determinado, suele ser ignorado por éste. El suelo que es de constitución reciente son las admisiones fundamentales de que el pensador se da cuenta pero que ha encontrado ya recientemente establecidas. En ese suelo se halla instalado, y desde él piensa sus propias, singulares ideas. Por lo mismo, no habla de él, como no enseñamos a la gente el terreno sobre que cada instante se afirman nuestros pies. En fin, todo pensar es un pensar contra, manifiéstese o no en el decir. Siempre nuestro pensar creador se plasma en oposición a otro pensar que hay a la vista y que nos parece erróneo, indebido, que reclama ser superado. Esto es lo que llamo adversario, acantilado hostil que vemos elevarse sobre nuestro suelo, que, por tanto, surge también de éste y en contraste con el cual desu-

brimos la figura de nuestra doctrina. El adversario no es -- nunca ineffectivo pasado: es siempre contemporáneo que nos -- parece una supervivencia." (11). Esto puede ser especialmente cierto en el caso de Ortega debido a su específico modo de operar filosófico, que López Quintás ha calificado de -- "contrastado" y "dilemático". (12).

Tercero, estudiar la circunstancia material que -- rodeó al autor. Dicha circunstancia hace referencia a los -- problemas reales de la sociedad en que le tocó vivir: estructura social, panorama político, infraestructura, etc. La apreciación de estos datos reales proporcionará una mejor y mayor comprensión de la obra filosófica, la cual no es otra cosa que una respuesta intelectual a la problemática planteada por la circunstancia.

Julian Marías ha recogido estas ideas, aunque expresándolas de otra manera, en su libro "Introducción a la

(11).-- Origen y epílogo de la filosofía. O.C. 1ª ed. págs.-- 394-395.

(12).-- "El análisis metodológico --dice el citado autor-- del pensamiento orteguiano debe hacerse por vía de confrontación, ya que Ortega practica, como es bastante usual en la filosofía contemporánea, una forma de -- "pensamiento contrastado", tan brillante como expuesto a la gama de riesgos inherentes a todo planteamiento dilemático, más atento a dejar fuera de combate aquello que impugna que dar razones sólidas y bien matizadas de aquello que propugna". (Filosofía española contemporánea, 1970 RAC, Pág. 114.

filosofía". (13) Afirma que forman parte de la circunstancia de un pensador tres elementos:

- a) La idea del mundo que los hombres de una época tengan (en este caso, de la época del pensador a estudiar);
- b) Los problemas vitales, y
- c) Los motivos en vista de los cuales actúa.

(13).- Rev. de Occ. Madrid, 1971. Págs. 30 y siguientes.

2. El filósofo Ortega.

" ¿ No fue Ortega un humanista del Renacimiento - equivocadamente trasplantado a nuestro tiempo ? ", (15) pregunta Abellán, perplejo, ante la magna y rica obra del pensador madrileño. Si Ortega se ha interesado por todo lo humano, si en sus ^{cr}ritos no se ha limitado a hacer una tarea determinada, póngase por caso, a hacer sólo filosofía, - o sólo literatura, o sólo crítica literaria. Si no ha querido tener límites, aunque como todo humano los tuviera. Si ha meditado sobre ~~asuntos humanos de escasa importancia~~ - transcendente, como por ejemplo la casa. Si en ningún momento puso serio gesto de esotérico filósofo... ¿ No es Ortega un furibundo renacentista que se equivocó de siglo?. Bien.- La pregunta sobra por impertinente. ¿ O es que acaso el humanismo acabó en el Renacimiento y los hombres de hoy tenemos vedado su campo? Ortega es un humanista, quién lo duda. Pero esto, que podía parecer un impropio, es su mayor gloria. Todo su pensar gira en torno al hombre, al homo, - por eso es humanista. Lo cual no quiere decir que "se haya equivocado de siglo "; antes, al revés, Ortega pisa honda-

(15).- José Luis Abellán, Ortega y Gasset en la filosofía española (Ensayo de apreciación). Ed. Tecnos. Madrid, 1966, pag. 58.

mente en su tiempo, se interesa por los problemas que le son contemporáneos y escribe sobre ellos. La pregunta de Abellán tiene su origen en la aplicación del prejuicio especialista a una figura multifacética cual es Ortega. Este fué, en efecto, muchas cosas a la vez, unas quizá con más plenitud que otras.

Ortega es ante todo un intelectual. Se sitúa ante las cosas con "viril apetito de perforación" (16), pretendiendo penetrarlas y captarlas en su íntimo sentido. Este afán de profundidad está inspirado siempre en él por lo que caracteriza al intelectual, esto es, el gusto por la teoría y la cosa del problema. En efecto, el intelectual lo es estrictamente " en la medida en que sea voluptuoso de problemas teóricos, de ideas", siendo "el pecado congénito al intelectual (...) la delectación morosa del problema como tal" (17). Y esto es cierto hasta el punto de que el auténtico intelectual desdeña instintivamente las soluciones, por no

(16).- Ortega, "Carta a un joven argentino que estudia filosofía", en "El Espectador IV" O. C. 1ª ed. pag. tomo II, pag. 340.

(17).- Ortega, Espíritu de la letra, O. C. 1ª ed., t. III, pag. 511.

estar hechas por él, (18) y siente la imperiosa necesidad de retirarse a solas con el problema para, en lucha trágica, dialogar con él. (19) Ortega preguntase por todo, sin menoscabo de las pequeñas cosas. Todo lo problematiza, todo lo intelectualiza.

El problema surge ante la realidad extraña al hombre, no comprendida por éste. La mayoría de los hombres pasan de largo ante dicha extrañeza, sólo el intelectual se queda clavado con el suelo de la problemática real, asombrado ante lo que ve: "Sorprenderse, extrañarse es comenzar a entender. Es el deporte y el lujo específico del intelectual. Por eso su gesto gremial consiste en mirar el mundo con los ojos dilatados por la extrañeza. Todo el mundo es extraño y es maravilloso para unas pupilas bien abiertas. Esto, maravillarse, es la delicia velada al futbolista, y que, en cambio lleva al intelectual por el mundo en per-

(18).- Ortega llega a decir, imbuido de furor intelectualista que "el deber del hombre no es poseer, sea como sea soluciones, sino aceptar, sea como sea, los problemas". (Espíritu de letra, O.C. III, pág. 562).

(19).- "Ésta (...) es la misión del intelectual que le es de verdad, del profeta, grande o chico: clamar en el desierto (...). Porque la misión del intelectual es ser el hombre que desde su desierto, es decir, desde su radical soledad - y el hombre sólo es en verdad, sólo es en sí mismo cuando es en su soledad- clama e invita a los demás para que ingrese cada cual en su propia soledad". (Ortega, Una interpretación de la historia universal O.C. 1ª ed., t. IX, 226).

pétua embriaguez de visionario. Su atributo son los ojos - en pasmo. Por eso los antiguos dieron a Minerva la lechuza, el pájaro con los ojos siempre deslumbrados" (20). Este - asombro del intelectual se produce ante la realidad que él ve. Por eso, el ojo es su órgano principal. Ir por la vida en actitud de ver es premisa necesaria para plantearse el - problema oculto, latente tras lo que se ve. El intelectual es un vidente. (21) Se sitúa ante las cosas allende ellas, en actitud contemplativa e interrogante, el intelectual es un espectador: "Conviene pensar con los ojos, es decir, disciplinar nuestro intelecto, para que transcriba en conceptos lo que se ve, evitando suplantar lo por lo que se desea. (22) Pero el intelectual es un espectador que duda (23) Duda de

(20).- Ortega, La rebelión de las masas. O.C. 6ª ed. T.IV, - pág. 144.

(21).- Recuerda Marías: "Cuando se es joven, me dijo, hay - que abrir bien los ojos, hay que mirar, mirar, mirar, hay que llenar la retina de impresiones frescas, por que luego no se puede ya. Sentí el impacto de sus palabras, así en la cuenta del riesgo, me esforcé por mirar primero, y luego el mirar fue ya mi delicia - (...) Mirando se hacen las dos terceras partes de toda filosofía que no sea -en una u otra forma- escolástica". (Acercas de Ortega, pág. 102).

(22).- Ortega, Espíritu de la letra, O.C. t. III pág. 564.

(23).- "El vigor intelectual de un hombre, como de una ciencia, se mide por la dosis de escepticismo, de duda, que es capaz de dirigir, digerir, de asimilar. La teoría robusta se nutre de duda y no es la confianza ingenua que no ha experimentado vacilaciones; no es la confianza inocente, sino más bien la seguridad en medio de la tormenta, la confianza en la desconfianza". (Ortega "¿Por qué se vuelve la filosofía?" O. C. IV, 101.).

las cosas (sabe que en lo que ve no está todo lo que hay) y duda de su inteligencia (24), vive en continua inquietud, - en perpétuo desasón.

Capacidad de ver, capacidad de problematizar, de asombrarse y de dudar son las cualidades propias del intelectual. Eso es lo que representa Sócrates, el gran intelectual. Y por eso Sócrates, el intelectual, es un personaje molesto en la plaza pública. Poner en cuestión las creencias y las ideas sobre las que se asienta la vida del común de los hombres es siempre impertinente. Por ello el intelectual es siempre en alguna medida un heterodoxo. "En cierto modo, el insulto al vulgo es la tonalidad propia al "pensador" porque la misión de éste, su destino profesional, es posar ideas " propias "apuestas a la doxa u opinión pública (...). Todo profeta es profeta contra y lo mismo to

- (24).- "Conviene que el intelectual no crea demasiado en sí mismo. Después de todo, lo más bello que hay en la inteligencia, lo que la distingue de otras cualidades más toscas, como la belleza física, la fuerza, la nobleza genealógica o el dinero, es que es siempre problemática. Nunca se sabe de cierto si se tiene o no inteligencia. Lo más que puede asegurarse es que la ha tenido uno hace un momento; pero ahora, - en este instante que viene, en esta frase que comienza?... El hombre inteligente ve constantemente a sus pies abierto e insondable el abismo de la estulticia. Por eso es inteligente: lo ve y retiene su pie cautelosamente". (Ortega, El poder social, - O. C. t. III, pág. 497.

do pensador." (25).

Pero naturalmente la tarea intelectual no se queda ahí; de lo dicho hasta ahora se podría sacar la conclusión de que el intelectual es únicamente un personaje extraño y en ocasiones molesto. Sin que esto deje de ser verdad, no es menos cierto que su labor es eminentemente positiva. Se trata de aportar nuevas ideas, sean de la índole que sean -filosóficas, científicas, estéticas-, que redundarán en un beneficio del hombre; bien aumentando el grado de comprensión del hombre por el hombre, bien sirviendo de instrumento para dominar la naturaleza a través de la técnica: "Los intelectuales -dirá Ortega- no estamos en el planeta para hacer juegos malabares con las ideas y mostrar a las gentes los biceps de nuestro talento, sino para encontrar ideas con las cuales puedan los demás hombres vivir. No somos juglares, somos artesanos, como el carpintero, como el albañil." (26).

La obra de Ortega reúne todos estos caracteres que hemos señalado. Es la obra de un intelectual, de un "artesano de la idea", de un gozador del problema y de la teoría.- Y precisamente de esta postura de auténtico pensador surgen en Ortega todas las diatribas contra la falsa cultura, que

(25).-- Ortega, Origen histórico de la ocupación filosófica. O.C. IX, 423.

(26).-- En la muerte de Unamuno. O.C., V. 263.

hace abstracción del mundo real. Esta abstracción es lo que él llamó la "beatería de la cultura". Por eso las acusaciones en contra de Ortega denunciándolo como "culturalista" son infundadas. Ortega tiene el tasto y la profundidad propias de un auténtico pensador. (27). Por eso es también infundada la acusación a Ortega de ser un filósofo "mondain", esto es, un filósofo "en quien se produce una ausencia de sentido por una prevalencia de buen tono" (28). Por lo visto, para decir cosas profundas hay que utilizar unos tonos muy determinados. Claro que el juicio del señor Marrero no merece mucha estima cuando en su libro se leen frases como éstas: "en el mundo si mucha falta hacen los intelectuales, mucha más hacen los santos" (29), o esta otra: "(Newman) --

(27).-- "Ortega, a quien se ha llamado "culturalista", ha reaccionado con la mayor decisión -- y, lo que importa -- más, por motivos radicales -- contra toda "sustantivización" de la cultura, contra toda "beatería" idealista de ella. La cultura es para aprehender la realidad, para poder vivir en ella (...)" (Marías. Ortega. Circunstancia y vocación. I, pág. 480.

(28).-- Vicente Marrero, Ortega filósofo "mondain". Madrid, 19. pág. 11. Abundando en el mismo tema dice más adelante este autor: "En él (el orteguismo) parece interesar, sobre todo, su actitud de grand seigneur, su esprit mondain, su sensibilidad exquisita, extraordinariamente refinada, su buen tono, su caza de vivencias y sensaciones, su imitatio Goethii, su sentido deportivo y festival de la vida, sus destrezas de oficio (...), con lo que enubrecer el más redondeado de los positivistas". (Op. cit. pág. 14-15).

(29).-- Op. cit. pág. 139.

superaba (a Kierkegaard), entre otras cosas, en santidad." (30).

Ortega es también un esteta. Va en busca del placer y de la belleza en las cosas y en las palabras. Esto se transparenta continuamente en el lúcido estilo literario de sus escritos, hasta el punto de que a veces la imagen preciosa del verbo luminoso sustituye a la idea exacta y profunda; por lo que hay algo de razón en la afirmación de Marichal: " quizá Ortega el artista de la palabra haya modificado más de una vez, por "razones" estéticas, el pensamiento de Ortega el filósofo." (31). No tanto, empero, que lleguen a ser válidas las exageradísimas afirmaciones de Hernández Rubio: " Ortega y Gasset (...) Como espectador y esteticista el gran arte de Ortega en su maravilloso poder para sugerir, para insinuar. Pero su falta de acción, y quizás su preocupación por no tener jamás un gesto (vuelve aquí la paradójica acusación de tener " buena educación") que pudiera parecer violento, o de mala educación, le lleva a una impotencia para llegar a poseer totalmente la verdad (!!) (...) toda su filosofía adolece a la falta de raíces, de la ausencia de una base firme de asiento". (32) Pretender que

(30).- Op. cit. pág. 142.

(31).- La voluntad de estilo, Rev. de Occ. Madrid, 19, pág. 215.

(32).- Sociología y política en Ortega y Gasset. Bosch. - Barcelona, 1956, págs. 31-34.

el pensamiento orteguiano carezca de toda base por el alto_ estilo literario en que está impreso y por su constante - preocupación estética, adolece a todas luces de fundamento. El estilo no sólo tiene relación con la forma sino también_ con el contenido. Hasta el punto de que se puede afirmar - que la forma literaria es consustancial con el contenido. No existe separación tajante de forma y fondo. En este sentido, el estilo literario de Ortega es inseparable de su estilo - filosófico. Ambos van en íntimo maridaje, y no se comprende el uno sin el otro. Una filosofía como la de Ortega, que - intenta llegar hasta los problemas " en círculos concéntri- cos", y no de modo directo; que consiste, en su forma de - operar, en dar vueltas alrededor de una cuestión, en atacar la por un lado y otro, y otro, hasta que caiga vencida; es- te tipo de filosofía no encajaría jamás con la definición - exacta o las argumentaciones demostrativas tradicionales. - Se puede plantear el problema de si Ortega tuvo ese estilo_ literario porque tenía una determinada filosofía, o, al re- vés, de si tenía esta filosofía y no otra en aras quizá a - su especial forma de escribir. Lo que no cabe duda en - todo caso es que pensamiento y estilo van tan íntimamente - unidos que no se concibe el uno sin el otro. (33) Una file-

(33).- En este sentido afirma Garagarri, con razón: "Ortega procuraba no dar por incluidos en un término o una - expresión ciertos sentidos que habría que analizar a

sofía sobre la vida como es la de Ortega se asienta mejor - en el estilo grácil y metafórico que él utiliza como en ningún otro. Además de que " el filosofar estéticamente (...), el hacer reverberar a la luz de la inteligencia personal - los espectáculos en desfile por las circunstancias todas, - es una forma de filosofar con peculiares valores, y por ende legítima, de buena ley, tratándose sólo, como cualquier otra, de su logro en plenitud. (34).

Ortega es un gran escritor (35), un escritor "pura sangre", como diría él. (36) El deleitoso estilo en que

(Continuación nota

33).- a partir de ella - lo que el pedante hace continuamente cuando afirma "llamo X a tales cosas", o "yo entiendo por X tales otras"-, sino, muy al contrario, intentaba forzar la atención hacia una inmediata impresión de las cosas, "hay que dejarse herir -resque de sus palabras en una conversación- con el pecho - desnudo por las cosas", hay que dejarlas que ellas - se dibujen como son ante nosotros y usar de las palabras con máxima transparencia y sin enredarse en ellas. De aquí su modo de abordar los problemas, que nunca era una definición nominal, sino girando en torno para irles desprendiendo su sentido". (Introducción a Ortega, pág. 208).

/34/- Gaos, Sobre Ortega y Gasset, pág. 86.

(35).- De él dice el p. Walgrave: "Así escriben los clásicos(...) Quien haya leído a Ortega se siente tentado a citarlo." ("La filosofía de Ortega y Gasset". Rev. de Occ. Madrid, 1965. Pág. 43). Y Montoro insiste: - "Ortega es el autor de mayor embrujamiento del momento presente en la prosa, al nivel de un Juan Ramón Jiménez en la poesía", y más adelante: "los libros de Ortega, irremisiblemente, formarán parte de las creaciones clásicas; no sólo de las españolas, sino de las europeas, de las universales." (José Ortega y Gasset (Biografía por él mismo). Biblioteca Nueva. Madrid, 1957. Pág. 13).

está escrita si su obra hace reconocer en él a un maestro - de la lengua castellana.

La formación literaria la recibió principalmente de los autores franceses, a cuya lectura era tan aficionado. Renan, Barrés, los doctrinarios, etc. son los auténticos - maestros literarios de Ortega. También se inspiró, cómo no, en escritores españoles: Costa influyó mucho en él, y así mismo Unamuno.

Se ha destacado con excesiva reiteración el influjo en Ortega de la cultura alemana. Esto es cierto respecto al pensamiento filosófico, pero no lo es respecto a su filosofía política y a su acusado estilo literario. Ambos son - en gran parte producto de la afirmación de Ortega por la - cultura francesa, con la cual se sentía más identificado - que con la alemana; la prueba es que su " predicación " de Alemania estaba siempre enlazada a una exaltación de la - ciencia, de la cual consideraba sus mejores intérpretes a - las cabezas germanas. Pero él mismo nunca fué un cultivador riguroso de la ciencia. Comprendía, sin embargo, que la - ciencia alemana, caracterizada por el tesón y el transecurso

(36).- "La función de escribir (...), no de pensar, es un - carácter sexual secundario y está en buena parte sometido a la evolución de la sexualidad en el individuo. Todo escritor pura sangre sabe que en la operación de escribir, lo que se llama escribir, interviene su cuerpo con sensaciones muy próximas a las voluptuosas". (Ortega, Prólogo para alemanes, O.C. - VIII, 133).

gris de días y días en el gabinete de trabajo o en el laboratorio, era el principal estandarte de la civilización europea.

Que por otra parte admirara a Goethe no desdice lo anterior. Su admiración por Goethe está basada, más que en su estilo de poeta, en la exaltación de la vida que proclama en sus obras. La obra de Goethe, cantor de la vida, sirvió de incentivo a Ortega en sus propias meditaciones.

El que Ortega sea un gran escritor, un elárise ya, ha llevado a algunos autores a afirmar tajantemente esta faceta, en detrimento de otras faces no menos importantes de su multilateral figura intelectual. Se tiende siempre, en una forma o de otra, a no admitir la posibilidad de ver conjugadas en una misma persona diversas cualidades extraordinarias. En efecto, que Freud, por ejemplo, estriba maravillosamente no resta ningún mérito a su aportación científica; antes bien, la enriquece al hacerla más comprensible. En el vicio aludido cae Marichal, cuando afirma: "nos aventuramos a acreeer que Ortega quedará más que nada en la historia de la literatura de lengua castellana, en la literatura viva, leída de nuestra lengua. Es decir, que Ortega El Espectador quedará como testigo excepcional de su España y de su tiempo, como un escritor cuya "ansia infinita de permanencia" le hace transcender todos los límites de su circunstancia humana". (37) Esto es cierto. Ortega quedará -

(37).- La voluntad de estilo, pág. 217-18.

como un clásico de nuestras letras. Pero también como un -
filósofo original: el filósofo del raciovitalismo.

Uno de los instrumentos literarios que más abundan
en la obra orteguiana es la metáfora. (38) Ortega es un -
gran constructor de metáforas. Y ello no por casualidad; si
una filosofía racionalista utiliza como principal instrumen-
to intelectual el concepto, una filosofía que prepugna la -
vida de cada cual como realidad radical echará mano de un -
instrumento en el que la intelección de las cosas correspon-
da al perspectivismo epistemológico propio de esta filoso-
fía. (39)

(38).- Montoro compara en este sentido a Ortega con Nietz-
sche: "Un Ortega metafórico creo que significa tanto
en nuestra cultura como un Nietzsche metafórico en la
cultura germánica" (Op. cit. pág. 12).

(39).- "Entre ésta (la filosofía) y la metáfora - dice Ma-
rías- hay una relación doble, de ida y vuelta: Orte-
ga hace una teoría filosófica de la metáfora, y por
otra parte la metáfora es en él instrumento expre-
so de indagación filosófica y, lo que es más, expresión
filosófica de la realidad". (Ortega. Circunstancia y
vocación. I. pág. 285). Walgrave insiste en este pun-
to afirmando que "la metáfora es una verdad". Lo -
cual no parece muy claro, pues puede haber metáforas
que no expresen una verdad. Aparte naturalmente el -
problema del tipo de verdad que expresa la metáfora,
tema del que se tratará de modo general al hacer la
crítica de la idea de la vida como realidad radical.
En el sentido indicado, Walgrave sitúa a la poesía -
al mismo nivel que la filosofía, al afirmar seguidamente
que "la poesía es investigación y descubre he-
chos tan positivos como los habituales en la explora-
ción científica". (Op. cit. pág. 195). Esta misma -
idea puede ser la que ha llevado a Montoro (Op. cit.
pág. 195). Esta misma a identificar filosofía y lite-
ratura, lo cual constituye un desliz bastante consi-
derable.

El concepto es a la razón para lo que como la metáfora es a la razón vital. Esta utiliza de la metáfora como medio de percibir la realidad como se me presenta a mí. Y lo que se me presenta a mí no es la realidad independiente de mí, sino la realidad por mí vista, tal y como yo la veo; esto lo expresa perfectamente la metáfora. (40) Por otro lado Ortega se ha visto impulsado a usar de la metáfora ante su aversión innata a utilizar palabras no comprensibles para todos, puesto que como él pensaba "la claridad es la cortesía del filósofo". Ortega, ciertamente, fué cortés (41)

Por el estilo literario de Ortega está también - y de modo fundamental influido por las circunstancias partitulares de su persona. Nacido en una familia de periodis-

(Continuación nota 39)

.- Que aquí se hable de la metáfora como instrumento filosófico que no significa en ningún momento que el autor de estas líneas sostenga igual opinión. Se quiere expresar tan sólo que dentro del planteamiento de una filosofía vitalista o raciovitalista se impone admitir, por las razones expuestas, la metáfora como instrumento filosófico. Los argumentos en este sentido se sitúan en torno a una comprensión más exacta de la filosofía orteguiana, lo cual no significa profesar ésta.

(40).- "No es de sorprender que Ortega haya defendido la expresión metafórica como instrumento válido para el análisis filosófico. Aunque sus ideas sobre el asunto nos pueden parecer un poco antojadizas, es inevitable descubrir en ellas la percepción aguda de un auténtico escritor sobre los alcances y las limitaciones de su propio instrumento". (Ferrater, La filosofía de Ortega y Gasset, pág. 20).

(41).- "El neologismo -afirma Marías- va en dirección con--

tas políticos (su padre, José Ortega Munilla fue director - de El Imparcial; asimismo fundó revistas y escribió novelas; su abuelo paterno Ortega Zapata fue periodista, dedicándose primordialmente a escribir sobre temas políticos; su abuelo materno, Eduardo Gasset y Artime fundó El Imparcial), ya - desde muy joven - 19 años - comenzará a escribir para la - prensa. Aclara Juan Marichal: "Decía Azorín recordando sus primeros años madrileños, que -llegar a la cumbre era cosa - difícilísima". Y añadía: "la cumbre de aquellos tiempos era El Imparcial". Azorín pudo ascender a esa anhelada cima gracias, en gran medida, a la intervención del jovenísimo Ortega, según recordó Gómez de la Serna: "Ortega Munilla oye - hablar de él en su casa a su hijo predilecto, a nuestro Don José Ortega y Gasset".

(La Voluntad de estilo. pág. 209).

Pronto toma conciencia el joven Ortega del escaso nivel intelectual de los españoles, y pronto se propone echar a sus espaldas una árdua labor: trabajar para elevar ese nivel. - El periódico habría de ser pues el principal instrumento. -

(Continuación nota 41)

.- traría de la metáfora; y, en efecto, el escritor de propensión neologista suele caer en ella por incapacidad metafórica." (Ortega, Circunstancia y vocación La pág. 336).

Junto al periódico, la conferencia, el ensayo ameno y la lección magistral en la Universidad. Aquí tenemos al Ortega periodista y al Ortega profesor universitario.

El estilo del periódico marcaría definitivamente su carácter literario; Ortega escribiría a partir de temprana edad con la intención de ser entendido y tal vez de ser admirado (por cierto, que lo consiguió). (42).

Como periodista Ortega colaboró en diversos periódicos y revistas: Vida Nueva, La Lectura, El Imparcial, Faro, Europa, El Sol, Crisol, Luz, España, El Socialista, La Nación de Buenos Aires, etc. El mismo fundará en el año 1923 una revista de gran abolengo intelectual en España: la Revista de Occidente. Su producción ha quedado en gran parte en la inmensa cantidad de escritos enviados a la Prensa: "probablemente -afirma el p. Walgrave- es el filósofo periodista más grande de todos los tiempos". (43) Algunas de sus más excelsas producciones vieron la luz periódicamente, como por ejemplo "El Espectador" y "La Rebesión de las ma-

(42).- "Ortega (...) aspiraba a inyectar en la cultura española un elemento que necesitaba con urgencia: reflexión (...). Lo que ha sucedido en realidad es que el método de rodeo de Ortega ha sido el que ha dado forma y substancia a la atmósfera intelectual española. De modo que se comprende que renunciara a la especialización y eligiera sus periódicos como medio principal para comunicarse con el público". (Ferrater, La filosofía de Ortega, págs. 17-18).

(43).- Op. cit. pág. 14.

sas".

Sin embargo, el que Ortega escribiera mucho para los periódicos ha sido un "argumento" más de algunos de sus adversarios, tachándole de no ser auténtico filósofo, sino más bien un ensayista o un periodista de alto estilo(44). - Por otro lado, también se afirma, y esta vez no sin algo de razón, que debido a la necesidad imperiosa de elevar el nivel cultural español y a la forma periodística elegida para ello, suele notarse en su obra - al menos en la destinada a los periódicos, y ello es natural - cierta carencia de precisión. (45) Lo que por otra parte no debe extrañar, ya que la propia creencia de la razón vital conduce fácilmente a dicha consecuencia.

(44).- " (...) la obra tan predominantemente periodística - de Ortega, contribuyó a la fama y a la infamia de Ortega. A la fama, porque lo hizo conocer el público culto del orbe intelectual de habla española y reconocer por uno de los más grandes escritores del español y reconocer por uno de los más grandes escritores del español en los tiempos modernos, incluso en todos los tiempos. Personalmente, lo tengo por el más grande prosista español desde Quevedo y Gracián; y su par, habría que elegirlo, a mí parecer, entre los máximos prosistas hispanoamericanos, que pertenecen al período posterior a la independencia de estos países. A la infamia contribuyó la forma periodística, - en el sentido en que muchos se empeñaron en tomarla por un indicio de no ser Ortega filósofo, sino un mero ensayista o literato. Digo "se empeñaron" porque pienso que nadie persistirá en el empeño después de ver a Ortega incluido, como lo está, en libros de autores de lengua no española sobre la filosofía contemporánea, después de saber el éxito de las tradue-

En cuanto que profesor universitario, sería primero Ortega profesor de la Escuela Superior del Magisterio de Madrid, y más tarde, en 1910, obtendría la cátedra de Metafísica de la Universidad de Madrid. Para ella la Universidad fue uno de los pilares de su vida. Es el momento en que la Universidad fue uno de los pilares de su vida. Es el momento en que la Universidad española alcanza su culmen. Se crea en ella un ambiente intelectual propicio para la creación y el estudio, y en conexión con los problemas del medio social. A ello contribuía, y no en escasa medida, el propio Ortega. (Tal situación desaparecerá con la guerra del 36).

Las ideas de Ortega respecto de la Universidad, son, aún hoy día, sumamente aprovechables. A parte de sus pensamientos europeístas, según los cuales Europa se identifica con la ciencia (46), y ambas con la Universidad (47) -

(Continuación nota 44)

.- ciones de sus obras en tantos y tales países, principalmente en Alemania, y de sus conferencias en este país durante algunos de los últimos años (...)", - Gaos, Sobre Ortega y Gasset, pág. 107).

(45).- "Hoy nadie desconoce - afirma en este sentido López Quintás la efectividad de este descenso, por parte de Ortega (...). Pero más que nunca se echa en falta (...) una mayor fidelidad al alcance preciso de las categorías movilizadas en su pensamiento". (Op. cit. pág. 115).

(46).- "Europa = ciencia; todo lo demás se identifica con el resto del planeta". (Ortega, Asamblea para el progreso de las ciencias", publ. en El Imparcial el 27-VII-1908; en OC. 6ª ed. t. I. pág. 102).

(47).- "La Universidad es el intelecto -y, por tanto, la -

y que, por ende la Universidad es la institución europea - por excelencia; pensamientos que son sumamente parcial (salvo la afirmación de que el origen de la Universidad es europeo), y que, unidos a aquella otra idea de que la Universidad ha de ser una institución que proporcione a la sociedad los hombres que han de mandar (48), pueden llevar fácilmente a una concepción imperialista de la Universidad, aparte de esas ideas, existen otras en Ortega de gran vigor: la Universidad, dice, no ha de girar en torno del profesor, si

(Continuación nota 47)

.- ciencia- como institución, y esto - que del intelecto se haga una institución - ha sido la voluntad específica de Europa frente a otras razas, tierras y tiempos (...). La ciencia es la "dignidad" de la Universidad, más aún -porque al fin y al cabo hay quien vive sin dignidad-, es el "alma" de la Universidad, - el principio mismo que le nutre de vida e impide que sea sólo un vil mecanismo". (Ortega, Misión de la Universidad, O.C. t. IV, pág. 354).

(48).- "La sociedad necesita buenos profesionales - jueces, médicos, ingenieros -, y por eso está ahí la Universidad con su enseñanza profesional. Pero necesita antes que eso y más que eso asegurar la capacidad en otro género de profesión: la de mandar. En toda sociedad manda alguien - grupo o clase, muchos o pocos. Y por mandar no entiendo tanto el ejercicio jurídico de una autoridad como la presión e influjo difusos sobre el cuerpo social. Hoy mandan en las sociedades europeas las clases burguesas, la mayoría de cuyos individuos es profesional. Importa, pues, mucho a aquéllas que estos profesionales, aparte de su especial profesión, sean capaces de vivir e influir vitalmente según la altura de los tiempos. Por eso es ineludible crear de nuevo en la Universidad la enseñanza de la cultura o sistema de las ideas vivas que el tiempo posee. Esa es la tarea universitaria radical.

no el estudiante. Son los estudiantes los que han de organizar íntimamente la Universidad. (49) Esta ha de estar por otra parte, vinculada con los problemas de fuera, por lo que "no una institución sólo para estudiantes, un recinto "ad usum delphinis", sino que, metida en medio de la vida (...) ha de imponerse como un "poder espiritual" (...) representando la serenidad frente al frenesí". (50). La finali-

(Continuación nota 48)

.- Eso tiene que ser antes y más que ninguna cosa la Universidad. Si mañana mandan los obreros la cuestión será idéntica: tendrán que mandar desde la altura de su tiempo; de otro modo serán suplantados". (Ortega, Misión de la universidad, O.C. t. IV. pág. 323).

(49).- "En la organización de la enseñanza superior, en la construcción de la Universidad, hay que partir del estudiante, no del saber ni del profesor. La universidad tiene que ser la proyección institucional del estudiante, cuyas dos dimensiones esenciales son: una, lo que él es: escasez de su facultad adquisitiva de saber; otra, lo que él necesita saber para vivir." (Ortega, Misión de la Universidad, O.C. IV, pág. 332). Particularmente actuales son estas palabras de Ortega: "Es preciso acabar con el bochorno de que sean los profesores, con la guardia suiza de los bebedores, quienes mantienen la disciplina corporal dentro de la Universidad, dando lugar a esas batallas vergonzosas, en que aparecen, por un lado, los catedráticos y los subalternos; de otro, la horda escolar. Sólo la estupidez puede tranquilizarse con echar la culpa de escenas tales a los estudiantes. Cuando hechos tan repugnantes se producen, y además con frecuencia, no tiene nadie en particular la culpa, sino la institución misma, que está mal planteada. Son los estudiantes quienes, previamente organizados para ello, deben dirigir el orden interior de la Universidad, asegurar el decoro de los usos y maneras, imponer la disciplina material y sentirse responsables de ella". (Ortega, ibidem, pág. 333 y en la nota pie de página).

(50).- Ortega, ibidem, pág. 355.

dad de la Universidad ha de comprender también, aparte de -
"la enseñanza de las profesiones" (finalidad única, y mal -
cumplida, en estos tiempos), la "transmisión de la cultura"
y la "investigación científica y educación de nuevos hom-
bres de ciencia". (51) Preciosa es la identidad que estable-
ce Ortega entre la Universidad y la paz: "Si el órgano de -
la guerra, es en apariencia, el Ejército, el órgano de la -
paz: "Si el órgano de la guerra es, el órgano de la paz, es,
sin duda, sin disputa, la Universidad", de tal manera que -
" tanto de paz hoy en un Estado cuanto hay de Universidad; y
sólo donde hay algo de Universidad hay algo de paz".(52).

Asimismo importante es su petición de una "facul-
tad de la Cultura" (53). Frente al peligro de la especiali-
zación que amenaza cernirse, en mayor o menor dosis, sobre
todas las cabezas, Ortega propugna la creación de un centro
al cual pudieran asistir los especialistas de todas las -
ciencias para asentar sus conocimientos específicos sobre -
la base común y aglutinante de la cultura.

(51).- Ibidem, pág. 325.

(52).- Ortega, " Una fiesta de paz (El Imparcial, 5 de -
agosto de 1909), en O. O. 6ª ed. t. I. pág. 125.

(53).- Recientemente en la Revista de Occidente, nº 118 -
(Enero 1973), A. R. Wedel : Ortega y su concepto de
una "facultad de cultura".

Todos estos pensamientos, y otros más que no se mencionan, respecto de la Universidad los tiene Ortega porque fue en su propia médula un universitario. Vivió la Universidad; vivió la profesión de profesor y de maestro. Por eso dejó tantos discípulos. Por eso influyó tanto en los intelectuales españoles contemporáneos. En sus cursos universitarios Ortega expondría su filosofía, con la claridad y el deleite que le caracterizan. Buena prueba de ello son su curso "¿Qué es filosofía?" y "Unas lecciones de Metafísica" (publicado por Alianza Editorial en el número 1 de su colección de bolsillo, en 1966).

Ortega es además un político. La situación española que le tocó vivir impuso a todos los intelectuales una labor de juntar sus hombres en busca de un esfuerzo común que garantizase soluciones a los problemas del país. Es la hora de la burguesía; sobre el horizonte apuntan esperanzas de conseguir una España a la altura de Europa, industrializada y liberal. Primero, se intentará conseguirlo con la Monarquía ("nacionalizar la Monarquía" dirá Ortega, esto es, hacer que la Monarquía no sea algo postizo a España sino una institución que se identifique en gran medida con los problemas y las esperanzas de la burguesía ascendente española que no acaba de hacer su revolución liberal y que en la circunstancia presente necesita hacerla si no quiere ver

anquilosada su economía por fórmulas políticas caducas y - obstaculizadoras). Más tarde, al comprender, quizá de forma inconsciente, que la Monarquía alfoncina es constancial - a determinados intereses (clase terrateniente) y represen- tante político de los mismos, se verá la solución en el - cambio de régimen, en el advenimiento de una República demo- crática. Ortega entonces gritará: "Delenda est Monarchia".- En efecto: si la Monarquía francesa costó muchas muertes - porque ella aún tenía algo de vida, la Monarquía española - no costó ninguna porque ella misma estaba muerta.

¿Cuál es el papel de Ortega en el ámbito de la po- lítica española? La contestación a esta interesante pregun- ta tendrá su lugar unos capítulos más abajo. Sin embargo, y saliendo al paso de posibles tergiversaciones, es necesario afirmar que Ortega tuvo una gran influencia política (54),- aunque no llegó a ser quizá un " político " en el sentido -

(54).- Dice Garagorri: "Si atribuímos al concepto de políti- ca el amplio y digno sentido que merece (Al parecer, el señor Garagorri se ha desprendido inteligentemen- te de la concepción peyorativa de la política de su propio maestro, la cual se analiza más adelante), - aunque hoy carezca de actualidad, pienso que la obra de Ortega es decisivamente política. (...) antes que en sus intervenciones concretas, la fundación de la Liga de Educación Política Española, en 1914, o de la Agrupación al Servicio de la República en 1931, o en su no intervención de la guerra civil en 1936, - pienso en que sus obras han sido "propaganda por la luz mental" en las cabezas españolas, lo que me pare- ce la más sólida y benemérita de las políticas". (Re- laciones y Disputaciones orteguianas, pág. 9). A este respecto, y haciendo hincapié en la conexión de la obra filosófica orteguiana y su influencia po-

corriente de la palabra. Y no lo fue porque no llegó a aglutinar en torno a su figura un verdadero partido político - con unas líneas ideológicas suficientemente claras. Esto - fué debido fundamentalmente a la existencia de grandes incoherencias en el seno de su filosofía política y a las contradicciones entre ésta y los problemas reales de la calle, lo cual no es obstáculo para afirmar que al aparecer Ortega pretendió ser la cabeza de un gran grupo político. Cosa que no consiguió y que ha llevado a algunos autores a explicar

(Continuación nota 54)

.- lítica, señala Gaos la necesidad de que un filósofo de la razón vital e histórica se introduzca en la praxis de la vida política, a diferencia del filósofo de la razón pura que puede mantenerse al margen de la misma: "En el caso de éste (Ortega) -dice Gaos- hay una singular conexión de fondo entre sus filosofía y su actividad política. El filósofo de la razón pura podía ser tan puro como esta misma. Pero el filósofo de una razón vital e histórica no puede ser puro sin contrasentido: el filósofo de la razón que va dando cuenta de la historia de que es parte ella misma, no puede ser tal sino en cuanto él mismo es parte de la historia (...). (Sobre Ortega y Gasset, pág. 108-109). La visión de Gaos, sin embargo, es excesivamente simplista. En efecto: no es cierto que el filósofo de la razón pura se quede fuera de la política; ni siquiera que se pueda quedar. La política es omniprensiva de la vida social del hombre, siendo ésta una dimensión esencial del mismo. Es vieja pero cierta la afirmación aristotélica. De tal modo esto es así que se hace política incluso cuando se pretende precisamente el no hacerla. Y esto no es ningún sofisma. Así, cuando se afirma que no se quiere hacer política, de hecho ya se la está haciendo: se está apoyando tácitamente la política del sistema bajo el cual se vive. No hay ni; puede haberlo un intelectual apolítico. El intelectual, por eso, no puede desprenderse del planteamiento ideológico y ha de tener siempre en cuenta que como dice Lukács (op. cit. pág. 5) "no hay ninguna ideología inocente". En ello radica precisamente su responsabilidad.

la frustración personal del último tercio de su vida. Esta - conclusión es quizás excesiva, pues aparte motivos personales de frustración (su larga enfermedad, por ejemplo), no - es de dudar que en Ortega influyó mucho, como en todos los - intelectuales republicanos, el gran colapso de nuestra gue - rra civil y la tristeza de ver cómo España daba un paso - atrás en el camino de la Historia.

Marías ha llegado a decir que "la significación - política de Ortega ha sido siempre estrictamente intelec - tual" (55), lo cual constituye una afirmación excesiva. El - hecho de que Ortega fundase y fuese la cabeza de la Liga de - Educación Política y de la Agrupación al Servicio de la Re - pública y que fuese asimismo diputado en el Congreso (por la provincia de León) es suficientemente elocuente para ver - con transparencia la realidad de la figura política de Orte - ga. En lo que sí tiene razón la frase de Marías es en que - Ortega llegó a realizar tales actos políticos y a pertene - cer al Congreso de Diputado por ser él lo que era, quien - era, esto es, por ser un intelectual admirado en el país. - Pero esto no quiere decir en ningún momento que Ortega no - tuviese una significación política per se, que la tenía, - aunque escasa y por lo tanto de segunda o tercera fila, (56) además de haber ejercido una poderosa influencia en los ca - becillas de los grupos políticos de inspiración fascista - (55).- Acercas de Ortega, pág. 16.

(56).- Dice Gaos: "una vocación puede tenerse de dos maneras

¿sabida es la admiración que por Ortega profesaron José Antonio Primo de Rivera, Ramiro Ledesma Ramos, y seguirá aún profesando -es una suposición- don Ernesto Giménez Caballero). El carácter de esta influencia se estudia más abajo.

Esta su actuación política está en clara contradicción con el concepto peyorativo que tenía Ortega de la misma o al menos con su idea de que el ejercicio intelectual no debe de "mancharse" en la vida política. " Siempre he sido hostil a Platón - dice - porque sostuvo que los filósofos debían gobernar. ¿Qué mal habían hecho a Platón para desecharles semejante destino? Preferible es que los filósofos se ocupen sólo en pensar, y que de cuando en cuando, los gobernantes lean lo que los filósofos han pensado, no para hacerles caso-; eso de ninguna manera!-, sino tan sólo por vía gimnástica y como puro ejercicio" (57). Y en otro lugar: " o se viene al mundo a hacer política o se viene para hacer definiciones" (58), continuando más abajo: -

(Continuación nota 56)

.- como condenación y condena y como tentación y tentativa; y únicamente la primera tendría la consistencia que sería condición necesaria, aunque no suficiente del éxito. Y el filósofo, en cuanto tal, sólo podría tener la vocación de la política práctica, de la actuación política, como tentación y como tentativa- de que desistirá a cada decepción; aunque atenuada cada una por el tiempo; mayor o menor, para volver a caer en la tentación. Que sería como tuvo Ortega la vocación de la actuación política". (Sobre Ortega y Gasset, pág. 134). El concepto de "vocación así manejado por Gao es excesivamente estrecho y parte de una concepción deficitaria de la filosofía que se limita a contemplar pero no a transformar.

"Hay, pues, dos clases de hombres: los ocupados y los preocupados; políticos e intelectuales. Pensar es ocuparse antes de ocuparse, es preocuparse de las cosas, es interponer ideas entre el desear y el ejecutar. La preocupación extrema lleva a la apraxia, que es una enfermedad. El intelectual es, en efecto, casi siempre un poco enfermo. En cambio, el político es - como Mirabeau, como César- por lo pronto, - un magnífico animal, una espléndida fisiología". (59)

Esta dicotomía intelectual-político y la idea de la política como faena de segunda categoría alcanza su culmen en el " Prólogo para franceses" de " La rebelión de las masas " : "Mi trabajo es oscura labor subterránea de minero. La misión del llamado " intelectual " es, en cierto modo, - opuesta a la del político. La obra intelectual aspira, con frecuencia en vano, a aclarar un poco las cosas, mientras - que las del político suele, por el contrario, consistir en confundirlas más de lo que estaban. (Al parecer Ortega no piensa en el político de buena fe, que precisamente lo que quiere es " aclarar " las cosas; cae Ortega en el tópico - muy español de " la política para los políticos que los son

(57) (De página anterior) Ortega, Sobre la muerte de Roma.- O.C. II, 537.

(58) Ortega, Mirabeau o El Político. O.C. III. 614.

(59).- Ibidem, pág. 617.

los que viven de ella ", y de aquel otro aún más generalizador " todos los políticos son iguales "; ideas que en la pluma de Ortega chocan y duelen, pues no se acierta a pensar cómo de tan agreste y despejada cabeza salieran vulgaridades tan simples y disparatadas). Ser de la izquierda continúa Ortega, sumiendo al lector en la perpeljidad- es, como ser de la derecha, una de las infinitas maneras que el hombre pueda elegir para ser un imbécil: ambas, en efecto, son formas de hemiplejía moral. Además, la persistencia de estos calificativos contribuye no poco a falsificar más aún la realidad del presente, ya falsa de por sí, porque se ha rizado el rizo de las experiencias políticas a que responden, como lo demuestra el hecho de que hoy las derechas prometan revoluciones y las izquierdas proponen tiranías".(60) Al leer estas afirmaciones se puede ya empezar a entender por qué Ortega no encajó nunca de modo adecuado en la realidad política que le tocó vivir: en principio, y sencillamente, porque no la entendió.

La oposición intelectual-político no sería superada nunca por el filósofo. Así lo atestigua por ejemplo un texto del año 1951 (de "En torno al coloquio de Darmstadt"), en el que dice: "El filósofo, el pensador se esfuerza inten

(60).- Ortega, Prólogo para franceses. O.C. IV 130.

(61).- Ortega, Pasado y porvenir para el hombre actual. O.C. IX 629.

tando aclarar cuanto es posible las cosas, al paso que el político se empeña en confundirlas todo lo posible. Por eso político e intelectual son el perro y el gato dentro de la fauna humana". (61).

Todas estas ideas serán de nuevo objeto de análisis con el fin de desenmascarar su significado profundamente reaccionario en el epígrafe titulado " Rasgos prefascistas de Ortega malgré lui" . Aquí sólo se ha tratado de aclarar posturas personales de nuestro autor a la luz de sus propias palabras.

De lo dicho hasta aquí se desprende con facilidad que Ortega es, de un modo u otro, de forma más o menos intensa, una figura multilateral, un verdadero poliedro humano.-- Es intelectual, profesor, esteta, espectador, escritor, periodista, crítico, humanista, gran conversador, político, etc.

Pero Ortega es antes que nada un filósofo. Todas las demás facetas, algunas de ellas con ser tan esplendorosas, quedan pálidas ante esta nueva. ¿Donde está pues su filosofía ? La filosofía de Ortega está en toda su obra; no hay página de ella en que no esté presente, a través de mil formas distintas, su concepción filosófica. Para él, las co

(61).-- Ortega, Pasado y porvenir para el hombre actual. O.C. IX, 629.

sas y los acontecimientos han sido siempre pretexto para exponer su filosofía; en el periódico, en la charla, en la conferencia Ortega filosofa. No escribe tratados porque es, ante todo un maestro, el maestro filosófico de una generación española que quiere nacer a la filosofía y que, sobre todo, necesita oír, oír con fruición una palabra viviente, fluía y atractiva. (62).

Ortega es el máximo filósofo español. (63) La historia de nuestra filosofía, es, como tantas otras cosas, -hay que reconocerlo- más bien pobre. Si se exceptúa algunos pensadores del siglo de Oro, de modo fundamental Suárez, España no ha dado mucha gloria filosófica al mundo. Se ha dicho que es insólito el caso Ortega, y es verdad. (64) Dice Pierre Mesnard en el prólogo al libro de Charles Casca-

(62).- En este sentido aclara Manuel Granell: "De haber nacido en un país de apretada tradición filosófica -en Alemania, por ejemplo-, sin duda hubiera escrito ~~que~~ ^{unos} tratados de recios títulos: "Nueva crítica de la razón", por ejemplo; o una "Fundamentación de la autenticidad", que fuera investigación y asiente del principio supremo de la moralidad (...). Mas en el medio castellano donde vivía, en su circunstancia espiritual, Ortega no habría sido así mejor comprendido, y su pensar, además, no hubiera llegado a las conciencias; es decir, no habría logrado ni siquiera lo más inmediato a su misión de filósofo. Fiel a su tarea, bien puede decirse que Ortega se sacrificó a sí mismo". (Ortega y su filosofía. Rev. de Occ. Madrid, 1960, pág. 62).

(63).- "José Ortega y Gasset ha sido el máximo pensador de nuestra lengua, y su proyección sobre el alma nacional gravitará energicamente en los estratos mentales

lés (65): "Ortega apparaît de plus en plus comme une figure philosophique, la seule figure philosophique digne de ce nom que l'Espagne ait peut-être produite depuis Suárez, mort en 1617". Es preciso no olvidar, sin embargo, los antecedentes filosóficos inmediatos a Ortega, singularmente el krausismo y sobre todo Unamuno. Son desorbitadas en este sentido las siguientes afirmaciones de Marías: "una interpretación filosófica española del mundo no ha habido hasta Ortega; todas las demás, hasta las más egregias, o no han sido filosóficas - Cervantes, Velásquez, Santa Teresa, Cisneros, Quevedo, Goya, el Cid, el propio Unamuno-, o no han sido españolas -Suárez-, o se han quedado a mitad de camino desde los dos puntos de vista - Vives-. A la mente española le ha pasado la filosofía de manera radical en Ortega, ni antes ni después" (66) Bien; a ciencia cierta no se sabe exactamente qué sea eso de filosofía "específicamente española". Se habla frecuentemente de "forma española de filosofar" y de zarandajas por el estilo. Que se sepa la filosofía no tiene nacionalidad, aunque sí la tengan naturalmente los que la -

(Continuación nota 63)

.- de los pueblos de habla hispana". (Garagorri, "Introducción a Ortega", pág. 15).

(64).-- "Ortega (...) ha sido en España (...) más que un hombre un acontecimiento" (Fernando Vela, Ortega y los existencialismos, R. de Occ. 1961, pág. 20).

(65).-- "L'humanisme d'Ortega y Gasset. Prólogo, pág. VII.

(66).-- Acercas de Ortega. pág. 136.

hacen. Hablar de "filosofía española" es pues referirse a - la filosofía que han hecho los españoles. En este sentido - la filosofía de Suárez es también filosofía española. No se comprende bien por qué no habría de serlo. Si se quiere decir que en Suárez inciden filosofías de origen extranjero - tampoco se vería motivo para calificar de "española" la filosofía de Ortega, ya que también en éste influyeron filosofías de allende los Pirineos. Por otro lado, el señor Marías profetiza que después de Ortega tampoco va a haber filosofía en España.

Ortega fue filósofo por vocación: "Todo lo que no sea definir la filosofía como filosofar y el filosofar como un tipo esencial de vida es insuficiente y no es radical".- (67).

(67).- Ortega ¿Qué es filosofía? O.C. VII. 430.

En este sentido, Rodríguez Huéscar: "Desde que comencé a oír la palabra de Ortega me dió cuenta de que me hallaba en presencia de algo definitivamente, a saber de la filosofía misma, en vivo, y en una de sus versiones históricas plenarias". (Con Ortega y otros escritos, pág. 22), y más abajo: Ortega no tenía una filosofía, sino que la era, pág. 24). Los discípulos de Ortega no han caído aún en la cuenta del daño que han hecho a la filosofía de su maestro con sus pretensiones de mitificación. La frase citada es buena prueba de ello; el lector medianamente inteligente no puede dejar de sonreír ante esta sentencia u otras semejantes. La mejor labor del discípulo no es la de alabanza y defensa indiferenciada, sino la de crítica y desarrollo de lo apuntado por el maestro.

3. El raciovitalismo.

El propio Ortega ha etiquetado, y al parecer con éxito, su propia filosofía. La ha denominado "raciovitalismo". (68) Término suficientemente expresivo del contenido real de su pensamiento o si no, por lo menos, de la intención que persiguió al elaborarlo. La finalidad de poner nombre a su filosofía tiene su origen en el rechazo de Ortega a las diversas inclusiones que hacían de ella los distintos autores en otros términos ya acañados, tales como racionalismo, vitalismo, etc. Aunque no propicio a simplificarla fácilmente mediante un vocablo, no hubo quizá más remedio que hacerlo para por lo menos deshacer la mayor cantidad posible de equívocos.

Sin embargo, el nombre de una filosofía a veces no corresponde en modo alguno a su contenido. Este adquiere vida propia emancipándose del que lo creó, mientras que el primero está íntimamente ligado a la voluntad subjetiva del autor, a lo que él cree ser propiamente su filosofía. Por eso, cuando se pretende analizar un determinado pensamiento es preciso olvidarse de las palabras de su creador sobre el mismo ya que pueden conducir al error, y centrarse de no

(68).- Ortega, Guillermo Dilthey y la idea de la vida, O.C. VI, 195-196, nota pie de página.

do exclusivo en la estructura objetiva y en sus conexiones, así como en sus consecuencias en la vida real.

El raciovitalismo orteguiano nace, de modo semejante a otras muchas filosofías a partir de mediados del siglo XIX, como reacción contra el idealismo. Este ha llegado con Hegel al culmen de su desarrollo y en su propia cumbre ha visto la imposibilidad de seguir desarrollándose.

Los principios racionales del idealismo moderno, llevados a sus últimas consecuencias, podrían ser desastrosos para la clase burguesa que continúa en el poder y que, por supuesto, no quiere perderlo. Piénsese en un ejemplo. Los revolucionarios franceses proclaman como "alogan" de su revolución el famoso "liberté, égalité, fraternité". Al parecer, estos tres principios pueden muy bien ser consecuencia del ejercicio de una razón libre de prejuicios sobre la realidad social que pretende imponer en el mundo una justicia igual para todos. Más tarde, sin embargo, se vió como dichos principios eran más bien una proclamación que una realidad. A la sombra de la "égalité" burguesa se sigue explotando a las clases bajas de la sociedad. Al amparo de la "liberté" burguesa se sigue encerrando en las cárceles a los que protestan eficazmente contra el sistema establecido (69).

(69).- Dice Engels: "sabemos que ese imperio de la razón no fue otra cosa que el reino idealizado de la bur-

Pues bien; la filosofía idealista, madre de estos principios y de otros muchos semejantes, caracterizados por su eternidad, su inmutabilidad y su universal validez, si - quería seguir desarrollándose debía llegar a las últimas - consecuencias de sus postulados, debía admitir la igualdad para todos, la libertad para todos. Esta postura, llevada a la vida real, supondría la decadencia de la clase burguesa en el poder. Lo cual entraba en colisión con el papel que - había de cumplir dicha filosofía idealista, a saber, el de - justificar idealógicamente una realidad social. El idealis- mo, pues, se vió materialemente obligado a cerrar sus puer- tas a la creencia madre que le dió origen, a la creencia en la razón. Y con ello puso fin a su propia existencia.

Se abre así una nueva etapa filosófica, cuya carac- terística más importante es la desconfianza en la razón y - en el carácter racional del hombre.

(Continuación nota 69)

- guesía; que la eterna justicia se realiza en la justi- cia se realiza en la justicia burguesa; que la igual- dad se comprendía en la igualdad ante la ley; que la - propiedad se proclamó como uno de los derechos esen- ciales del hombre; que el Estado ideal, según el Con- trato Social de Rousseau no podía realizarse sino ba- jo la forma de una república democrática burguesa. Los grandes pensadores del siglo XVIII, como sus predece- sores, no podían superar los límites que su tiempo - les imponía". (Anti - Dühring. Ed. Ciencia Nueva, - 1968, pág. 22).

Dicha etapa se inicia con la crítica descarnada a Hegel por parte de Kierkegaard. El pensador danés se constituye de este modo en el padre de lo que más tarde se ha llamado "Filosofía irracionalista". (70) La exaltación del individuo en cuanto ente diferenciado de la especie, la fobia antisistemática (o sea, el desprecio de la razón), el entronque religioso de su pensamiento y la ontologización de la existencia como el fenómeno fundamental de la filosofía son las características fundamentales del pensamiento de Kierkegaard.

Junto a Kierkegaard (71) hay que mencionar a Schopenhauer, cuyo voluntarismo influiría profundamente en el -

(70).-- Entiéndase bien esto. La filosofía irracionalista no es exclusivamente un fenómeno contemporáneo; pensadores irracionalistas los ha habido a lo largo de toda la historia. Así, por ejemplo, se puede aplicar dicho calificativo a algunos sofistas. Sin embargo, esta corriente ha tenido un desarrollo más amplio y una madurez más perfecta a partir del siglo XIX. Aquí se hace referencia naturalmente a este período.

(71).-- Es sorprendente el poco espacio que dedica E. Brehier a Kierkegaard en su voluminosa Historia de la Filosofía, apenas una página. La explicación que da este autor del antiobjetivismo de Kierkegaard "por su temperamento melancólico" no es muy convincente. Así mismo su afirmación de que Hegel influyó en Kierkegaard es sumamente matizable. Si influyó, fue ciertamente para no seguirle en nada; fue en todo caso una influencia negativa. (vid. Brehier, Historia de la Filosofía Ed Sudamericana, 3ª ed. t. II. pag. 692). En este sentido afirma Abbagnano: "L'opposizione più radicale - al razionalismo hegeliano è costituita dall'opera - del danese Søren Kierkegaard (...). Kierkegaard no

vitalismo de Nietzsche, el cual viene a ser la culminación, la plasmación más perfecta de la filosofía irracionalista.- El desarrollo posterior de ésta girará en torno a dos frentes: el de la angustia existencial kierkegaardiana y el de la exaltación de la vida (la voluntad del poder) por parte de Nietzsche. Asimismo mientras el primero representa la filosofía irracional religiosa, el segundo inicia la filosofía irracionalista atea.

Un carácter común, y fundamental, a toda filosofía irracionalista es el desprecio a la sociedad (a cualquier forma de sociedad) y a los problemas sociales. La vida del hombre en sociedad es considerada como una vida de segundo orden, falsificada, cuando no es simplemente olvidada. Por supuesto, en ningún momento se admite que el hombre sea un ser social, que no puede ser comprendido sino a la luz de la situación social en la que vive. Todo lo más, se admitirá que posee una dimensión social, aunque dicha dimensión sea a la par la más molesta y la más baja. El vivir

(Continuación nota 71)

-- ga la radice stessa della dialettica hegeliana: il presupposto che la realtà sia, in quanto razionale, necessaria e che tutto ciò che è, debba essere, Kierkegaard vede nella realtà, non n un processo razionale unico e necessario, ma un complesso di possibilità diverse e opposte, che non si riconciliano insieme ed implicano sempre negazione e distruzione". (Compendio di Storia della Filosofia. Volume Terzo. Paravia, Turin, 1949, pag. 70).

del hombre en sociedad es así considerado como una carga - más que tiene que soportar, y de la cual el hombre inteligente sabrá libeñarse en la medida de lo posible.

De esta forma, la filosofía, al no poder ser consecuente en sus planteamientos totalizadores, se retrotrae sobre la existencia, sobre la vida, poniéndola sobre la mesa de disección filosófica y olvidándose del resto del mundo. La filosofía irracionalista juega al juego del avestruz. Hace abstracción del Universo y se encierra en él, último - conducto que le quedaba al subjetivismo: el dinamismo, cambiante y contradictorio, de la vida individual.

Sólo así se puede comprender cómo mentes privilegiadas, al modo de Nietzsche, no entendieran y pasara_n de - largo sobre los agudos problemas económicos y sociales de la época en que precisamente esta filosofía tuvo su nacimiento. En pleno auge de la industrialización europea, cuando masas proletarias llenas Europa y luchan por un mundo más justo, - los filósofos irracionalistas meditan sobre "la vida", sobre "la existencia". Pero sobre la vida y la existencia ¿qué cuánt? De tanto meditar sobre ellas se han olvidado del sujeto real de las mismas, del hombre de carne y hueso (72).

(72).- Que se comprenda la razón del "olvido" en manera alguna significa que se le justifique. Antes al contrario, dicha postura no es justificable bajo ningún aspecto. Téngase en cuenta que el juicio sobre una filosofía no ha de hacerse sólo teniendo en cuenta las

Otro rasgo común a este tipo de filosofía en su olvido de la ciencia. Aunque en ocasiones sea exaltada verbalmente, a la hora de la verdad se desdeñan sus resultados como excesivamente prosaicos e "inhumanizados". En realidad lo que se teme es el afán de objetividad de planteamientos científicos y la posibilidad subsiguiente de construir una filosofía de pretensiones objetivas sobre dichos planteamientos. Así, la filosofía irracionalista se coloca de antípoda irreconciliable de la ciencia. Como consecuencia de este -acientificismo (que a veces es verdadero anti-cientificismo), también se extiende el recelo a la técnica, a la que se considera míticamente como un monstruo sagrado que se impone inexorablemente al hombre, sin caer en la cuenta de que la técnica es un instrumento maravilloso en manos del mismo y de que tan sólo se convierte en peligro cuando su utilización es monopolizada por los bloques de poder.

Sin pretensiones de enumerar exhaustivamente todas las características "negativas" de la filosofía irracionalista, es preciso señalar, por último, una de ellas que, vinculada íntimamente con las anteriores, es la que más ha favorecido ideológicamente la justificación de las minorías

(Continuación nota 72)

- .- intenciones subjetivas de su creador, sino ante todo valorando el contenido objetivo que se desprende de la misma y sus consecuencias sobre la realidad.

en el poder así como la extensión del imperialismo. Esta característica es la del profundo carácter elitista que yace de mil maneras distintas en el seno de toda filosofía de este tipo. A este respecto, se afirma demagógicamente la existencia de dos tipos de hombres, de dos tipos de naturalezas humanas: el pequeño número de los escogidos hombres "auténticos" dotados especialmente por el "destino" (piénsese en el "superhombre" de Nietzsche y en el "individuo" de Kierkegaard) y el inmenso de la gran "masa" encanallada y vil que no tiene auténticos valores personales, sino que su forma de "ser" consiste precisamente en marchar "borreguilmente" por la vida a espaldas de su auténtico e intransferible "destino". Esta separación de minorías egregias y masas aborregadas constituye un verdadero leit motiv a lo largo de casi todas las obras de los filósofos irracionalistas.

No es que se afirme que esta separación es producto de un determinado tipo de sociedad superable a lo largo de la historia y mediante el esfuerzo humano, sino que se dice tajantemente que es constitutiva a la sociedad, a toda sociedad, la pasada y la futura, la europea y la chámbuli.- La historia, en este sentido, no hará otra cosa que asignar el poder social a las minorías merecedoras del mismo, minorías que tendrán su auge y su decadencia... y que al llegar ésta serán sustituidas por otras minorías. La historia no puede alterar la esencial conformación de toda sociedad en

minorías directoras y masas dirigidas. Hasta tal punto es esta verdad que para esta filosofía el síntoma más claro de la decadencia de una sociedad, de una cultura viene dado - por la pretensión de las masas de mandar, derrocando a las aristocracias dirigentes. Cuando esto ocurre se disloca la estructura jerárquica esencial a toda sociedad, ocasionando el fin de la misma. Cuando las masas "se rebelan" y quieren mandar ya no hay posibilidad de mando puesto que no hay nadie que quiera obedecer. Y una sociedad en la que nadie manda (porque quieren mandar todos) y en la que nadie obedece (por la misma razón) ya no es sociedad, es un fantasma. Lo único que acontece entonces es su total desaparición o el subyugamiento por otras razas que conservan enérgicamente el carácter de sociedad. Con lo que camufladamente se está afirmando la superioridad de unas razas sobre otras, haciéndose posible de esta forma la aplicación paralela del modelo " hombre egregio - hombre - masa " a las muchedumbres humanas que constituyen las razas: de la misma manera que existen hombres cuyo "destino" habrá configurado como directora es pertenecer a la minoría directora, habrá razas a las que el " destino " habrá configurado como directoras de la Humanidad; del mismo modo que hay hombres que han nacido para marcar el paso calladamente bajo las órdenes de sus egregios dirigentes, así existen también razas que por su incapaci-

dad para organizarse como auténticas sociedades civilizadas han de desfilan al son del tambor de las razas energéticas. El destino, incógnito y misterioso dios fatalista, ha puesto su sello en cada hombre y en cada raza, y es imposible escapar a él.

Lo curioso del caso es observar como el lector - que se toma completamente en serio las afirmaciones de los filósofos irracionalistas se incluye desde el primer momento y sin lugar a dudas entre el grupo de los hombres egresivos y el de las razas directoras. Y es que a tede el mundo se le hace sumamente duro el aceptar que pertenece a la "eg nalla", a la "plebe", a la "chusma" humana o que tiene la desgracia de formar parte de una raza que ha nacido para ser esclavizada... Por otra parte, el psicoanálisis contemporáneo ha puesto de relieve las compensaciones psicológicas inherentes al autoengaño de creerse miembro de una raza " potente "; el individuo débil se siente gratificado al perder "dulcemente " la terrible carga de su libertad y al enajenarse a un grupo humano que le proporciona seguridad y fuerza. Si se es miembro de algo grande e inatacable, se piensa que uno también posee estas características.

El irracionalismo se ha constituido como producto tardío y corrompido de la filosofía idealista. Llegada ésta al límite de su camino, e incapaz de aceptar y resolver las

exigencias que la propia razón le planteaba, se repliega -- sobre sí mismo, renuncia a la razón y continúa por sendas -- que le llevan irremediabilmente a su propia destrucción. La filosofía irracionalista es una filosofía suicida que se ha arrepentido a mitad de camino; canta la vida, la exalta -- ilimitadamente porque en el fondo la propia vida le aplasta y le dá miedo. Del vitalismo al nihilismo sólo hay un paso, hasta el punto de que a veces ambos se confunden en sus -- fronteras. Lo único digno que se puede hacer de la vida es -- sencillamente vivirla. Cantar el canto de la vida es propio de poetas, no de filósofos. La misión del filósofo es quizá más gris, pero más sólida: el filósofo ha de tratar de congruir objetividades, asentando sus conclusiones filosóficas sobre los datos que le proporciona la ciencia. La poesía -- no es un modo de conocimiento, como ha pretendido propagar el irracionalismo, sino que es tan sólo un modo de expresión de subjetivas intimidades, las cuales no tienen por qué -- responder -- ni siquiera intencionalmente -- a objetividades reales. Los irracionalistas, desdeñando olímpicamente las -- exigencias de la razón, han hermanado filosofía y poesía, -- hasta tal punto que se puede afirmar que la mayor parte de sus obras lo son de "poesía filosófica" o de "filosofía poética". De ahí el maravilloso atractivo humano que tienen -- sus escritos.

Así pues, proclamándose la filosofía irracionalista como antagónica del idealismo y superador del mismo, es necesario desenmascarar su intención objetiva.

Lejos de ser la enemiga irreconciliable de la filosofía idealista, de la cual no constituye en último término sino su más triste consecuencia, su verdadera enemiga es la filosofía materialista, a la cual trata de suprimir solapadamente de dos maneras:

Primera, no dándose por enterada del pensamiento materialista. Sus alusiones a éste o bien son de franco desprecio (" grosero materialismo " sugiere ser su expresión) o bien se dice sencillamente que no es auténtica filosofía. En último término lo que se está eludiendo es la posibilidad de entrar en diálogo con él. A este respecto ha señalado Lukács cómo el irracionalismo entra en discusión con el idealismo dialéctico hegeliano, aunque ya con ciertas reticencias, pero que ante la dialéctica materialista se cierra en banda y ni siquiera trata de comprenderla. Normalmente lo que hace con ella es convertirla en un maniqueo fácilmente rebatible.

Segunda, suprimiendo o falsificando los problemas reales, base de estudio y análisis de la filosofía materialista. Así por ejemplo, al negar importancia a la realidad social o al darle importancia secundaria con respecto a la vida individual se traslada el foco de atención y se elimina uno de los pilares básicos del materialismo dialéctico. Por otro lado, y por vía de ejemplo también, si toda sociedad es sustancialmente elitista, tampoco habrá que preocupar-

se excesivamente de la estructura clasista de la sociedad - capitalista. Etcétera.

Se trata por consiguiente de negar calidad filosófica a la problemática materialista^V de ahí concluir que el materialismo no es una filosofía. Por el contrario, y véase aquí la razón de por qué la filosofía idealista no es su - real enemiga, sí se proclama que el idealismo es auténtica filosofía, aunque ya caduca y esterilizante, y por lo tanto necesitada de superación.

No hay que pensar, sin embargo, que todo es negativo en el pensamiento de los irracionalistas. Antes bien, - la idea del "aufheben" hegeliano es plenamente válida en el campo del pensamiento, aunque quizá no a causa de las razones aludidas por el propio Hegel. Pero, dejando aparte esta cuestión, lo cierto es que toda filosofía responde a la necesidad humana de esclarecimientos intelectuales de los problemas situacionales concretos y que en este sentido de toda filosofía se puede predicar cierta dosis de autenticidad.

En primer término, el irracionalismo es sin duda la plasmación filosófica correspondiente a unas estructuras socioeconómicas decadentes. La calificación de "decadente" que Bobbio hace en su libro sobre el existencialismo se puede aplicar no sólo a éste sino al complejo de la filosofía irracionalista de la que el existencialismo es una de sus - manifestaciones. Y de la misma forma que para este autor el

decadentismo es una manera de manifestar la crisis, también sin duda y en el mismo sentido lo es el irracionalismo en general, si bien, y aquí hay que confirmar lo que dice Roberto, el existencialismo constituye la parcela más decadentista del irracionalismo.

Si la época europea que se extiende desde la mitad del siglo XIX hasta nuestros días es una época de decadencia de las estructuras, de crisis en una palabra, a la filosofía que recoge esta crisis y monta todo su edificio sobre la misma se la puede tachar de cualquier cosa, menos de inauténtica. El irracionalismo es auténtico porque responde precisamente a la sensación de pérdida y decadencia que han experimentado y aún en buena parte experimentan las conciencias europeas. Este sería su primer mérito, en modo alguno despreciable.

El segundo mérito, de la filosofía irracionalista es haber contribuido de modo espléndido a la crítica del idealismo. La continuada polémica entre ambas filosofías ha esclarecido decisivamente las deficiencias del pensamiento idealista, sobre todo las consistentes en haber separado de forma tajante la vida del pensamiento y el haber pretendido deducir aquélla de éste y no al revés. El gran pecado del idealismo es haber querido poner la realidad al servicio de la idea, lo que en último término contribuyó a desvincular

la razón de su objeto y por lo tanto al angostamiento y desprestigio de la propia "razón".

En tercer lugar, el irracionalismo ha hecho posible en algún modo el auge y desarrollo de la ciencia de la psicología. Precisamente por basar sus "construcciones" sobre la existencia individual y sobre los mecanismos de la misma. Hasta el punto que se puede decir que la mayoría de los filósofos irracionalistas son psicólogos, aunque esto naturalmente en un sentido muy especial. Mientras el idealismo hacía una metafísica del hombre y veía a este estáticamente, como ser y no como viviente, el irracionalismo dió un giro copernicano a la concepción del hombre fijándose de modo fundamental en su vida. Más abajo se aludirá al problema de si se puede hacer también una metafísica de la vida, y en qué sentido. Pero aún en el supuesto afirmativo, lo cierto es que el foco de atención de estudio del hombre cambió totalmente de meridiano. Este cambio responde al propio carácter de la filosofía irracionalista, de la que se puede afirmar en general que es antropocéntrica.

Bajo la denominación de " filosofía irracionalista" se engloban multitud de filosofías que si bien son diferentes en sus contenidos y en sus conclusiones poseen todas ellas de modo más o menos perfecto las características señaladas.

Así, bajo este rótulo se pueden incluir desde el existencialismo (con su ya complejidad de ramas dentro de él) hasta las filosofías de la vida, pasando por el nihilismo y el pragmatismo norteamericano.

El gran número de tendencias dentro de estas tipologías, coincidentes a veces con cada pensador individual, ha hecho pasar por alto sus caracteres comunes y la finalidad objetiva última a que responden, sumiendo a los historiadores de la filosofía en un mar de confusiones. Esto ha sido reforzado por el orgullo antisistemático de estos pensadores y por la tendencia casi universal en ellos a no verse vinculados filosóficamente a ningún otro. Consecuencias con la idea de la existencia como la realidad primaria, cuando no única, han pretendido hacer de su filosofía un baluarte individual.

En el marco de este trabajo - dedicado a Ortega - sería excesivo hacer un análisis de cada una de las tendencias de pensamiento que se incluyen bajo el irracionalismo. Es necesario, sin embargo, hacer hincapié en una de ellas, concretamente en aquella "filosofía" de la vida que tiene - sus representantes más destacados en Dilthey y en Ortega.

Se ha discutido profusamente si Ortega se inspiró en Dilthey, y en caso afirmativo hasta qué punto. Por propia boca de Ortega se sabe que él no conoció la obra del

alemán hasta bien entrado en años, cuando ya su filosofía - estaba construida. Esto sin hacer mención a que la filosofía orteguiana estaba ya concebida, al menos de forma inicial -aunque suficientemente clara -, desde una edad temprana de Ortega, concretamente desde "Adán en el Paraíso" (1910). Ortega entonces tenía 27 años pero sobre todo desde las "Meditaciones del Quijote" (1914, en que tenía 31 años). Cuando conoció la obra de Dilthey cayó naturalmente en la cuenta de las profundas conexiones y semejanzas existentes entre la filosofía de este pensador y la suya propia, entrando en diálogo con ella y haciendo posible de esta forma una purificación y matización del contenido de su obra. Algunos críticos de Ortega han puesto excesivo énfasis en estas relaciones y de ahí han deducido o insinuado que el filósofo español se inspiró, aunque sin decirlo, en la obra del autor alemán. Esta misma acusación se le ha lanzado a Ortega en relación con otros pensadores, fundamentalmente y para mencionar al más citado en este sentido, con Heidegger. Actitud rastrera y para mencionar al más citado en este sentido, con Heidegger. Actitud rastrera y de filisteísmo intelectual que de un modo u otro ha presidido y preside algunos sectores de la "cultura" española. Esta postura, cuando es de buena fe, se caracteriza por su miopía para comprender el fenómeno filosófico dentro del contexto histórico -

determinado como una respuesta a éste e inexplicable sin -- el contenido objetivo que le proporcione su raíz situacio--
nal.

La conexión Dilthey - Ortega es, sin embargo, - evidente. Ambos pueden ser incluidos dentro de la filoso--
fía irracionalista, pero en una capítulo de ella que posee7
unas características específicas y que se suele denominar -
de ordinario " raciovitalismo " (fundamentalmente el hacer_
referencia a Ortega) o "raciohistoricismo" (ouando se habla
de Dilthey).

Siendo posible la aplicación a este tipo de file--
sofía de los rasgos señalados anteriormente como propios -
del irracionalismo, es necesario señalar sus rasgos especí--
ficos siquiera las más importantes, que se pueden resumir -
así:

1º.- El desprecio del irracionalismo hacia la ra--
zón y los métodos racionales se traduce aquí
en la existencia de dos " razones " diferentes: la razón -
pura y la razón vital (o razón histórica). La primera es la
razón físico - matemática, es la razón que ha pretendido -
ahogar a la vida y refajarla a sierva suya. Es la razón es--
tética abstracto - conceptual incapaz de comprender el acon--
tecer histórico, Razón pura y vida, razón pura e historia -
son así términos contradictorios.

Pero contra la estrechez de la pura razón se alza otra razón que no tiene ya su asiento en una de las facultades humanas, sino en el hombre en toda su integridad, esto es, en su vida: la razón vital (o razón histórica) que es la razón que se desprende de la vida misma (o de la historia). Esta razón ya no sólo no suprime a la vida, sino que precisamente nace de ella, haciendo así posible la conciliación de lo estático (razón) y lo dinámico (vida).

Pronto esta concepción dualista se encontró de frente al problema gnoseológico, necesitando de una solución monista. Y la respuesta, como era de esperar, decidió a favor de la razón vital (o histórica). El argumento es el siguiente: la vida es más amplia que el intelecto racional, que constituye tan sólo una de sus partes; aquélla comprende 9 ámbitos no accesibles a éste. Así pues, es lógico concluir que la razón de la vida, la razón vital, sea a su vez más amplia que la razón del intelecto, que la razón pura, y abarcadora de la misma. De la etapa del "imperialismo" de la razón físico-matemática sobre la vida se pasa ahora al imperialismo de la vida, aunque "hecha razón", sobre la razón. Será ahora la razón vital la que marque los límites a la razón pura y la que le señale el camino que ha de seguir. En este sentido es considerada la razón vital como más "racional" que la razón pura puesto que es más comprensiva y más explicativa de la realidad.

La solución dada al problema gnoseológico, aunque matizada en el sentido expuesto, no es, sin embargo, convincente por tres razones: en primer lugar, porque no es posible la delimitación clara de los campos de la realidad objeto de conocimiento a los que se aplicarán ambos tipos de razón; en segundo lugar, porque no se definen claramente los contornos de la razón vital y de la razón pura ni tampoco - en diferenciación funcional; por último, porque a pesar de todo subsiste la mencionada dualidad gnoseológica no llegando de forma definitiva a un verdadero concepto monístico de razón, necesidad ineludible para construir una filosofía coherente.

Por otra parte, se puede percibir claramente en la dicotomía cómo el raciovitalismo {o el raciohistoricismo} NO DESDEÑA DE MODO TOTAL A LA RAZÓN PURA, o sea, a la razón del racionalismo. Antes bien, la acoge dentro de su seno y la cabida dentro de su propia razón. Aquí se ve claro cómo la crítica del irracionalismo en la corriente de que ahora se trata, que por otro lado es la que pretende no ser "irracionalista", no intenta aniquilar a la filosofía idealista, sino tan sólo reducir sus efectos y salvar la quiebra de la misma. En este sentido se puede afirmar que esta tendencia filosófica constituye la vertiente " más idealista " del irracionalismo. Aserto que no es muy difícil de aceptar teniendo en cuenta la influencia que tuvo en Dilthey y Ortega

la doctrina Kantiana, en este último a través del neokantismo marburgués.

El irracionalismo se introduce, sin embargo, por medio de la razón vital (o histórica) impregnando de esta forma todo el edificio filosófico, puesto que ella es la piedra clave del mismo. La razón vital, que se desprende de la vida, tiene la pretensión de tener la misma "naturaleza" que ésta, es decir, una naturaleza que se caracteriza por el grito jubiloso de la contradicción. A este respecto bien se pudiera aplicar a la razón vital aquellos versos que en boca de Whitman representan poéticamente la esencia de la vida:

Do I contradict myself?

Very well then... I contradict myself;

I am large... I countain multitudes.

Palabras que en labios del poeta dicen mucho, por lo pronto su estado subjetivo de ánimo en el momento en que las escribió; pero que elevadas al núcleo de una categoría filosófica llevan en su seno el germen de la disolución. Por lo demás un análisis de la razón vital orteguiana o de la comprensión diltheyana revelan un profundo desprecio hacia la objetividad de lo real. Dichos caracteres (aceptación de la contradicción intrínseca y alejamiento del objeto real - y de sus conexiones derivadas implícitas) definen la caída de esta filosofía en un camuflado relativismo irracionalista.

28.- Como consecuencia del dualismo gnoseológico_ se establece asimismo una dualidad dentro - del campo de conocimiento científico distinguiendo dos tipos de ciencia, a saber: las "ciencias de la naturaleza" y las "ciencias del espíritu" (también llamadas "ciencias de la cultura" o "ciencias históricas"). (73).

Las "ciencias de la naturaleza" son aquellas que se estudian el "universo" no - humano sometido a las leyes de la causalidad. Se incluye dentro de este "universo" a la naturaleza humana, esto es, a la "parte" del hombre sometida a dichas leyes y que en sentido estricto no es propiamente humana, puesto que el hombre no interviene en su conformación, sino que le es dada, igual que al animal le es dada su propia naturaleza. En este sentido se afirma que el hombre no es naturaleza, sino que a lo sumo tiene naturaleza (74). Lo propiamente humano no está sometido a la ley de

(73).- Ortega gusta en llamarlas castizamente "Humanidades" (pág. 18 en el Prólogo de la obra de Dilthey, "Introducción a las ciencias del espíritu", R. de Occ. Madrid, 1966. Ed. Marías.

(74).- Ortega llega incluso a decir que "el hombre no tiene naturaleza, sino que tiene historia". (c.) La interpretación de esta frase, sin embargo, no debe ser literal, sino en el sentido arriba expuesto. Así se han pronunciado sus más insignes discípulos.

la causalidad sino que tiene su origen y desarrollo en el libre arbitrio del hombre. Lo que se denomina " naturaleza del hombre " es así propiamente lo inhumano, lo que escapa a su acción, y por eso, en cierto modo lo es ajeno. La naturaleza se presenta de esta forma como lo inmutable, no en el sentido de que no cambie sino en el de que siempre cambia igual. Por eso, porque siempre es igual, sus fenómenos pueden ser expresados en leyes universales de validez universal. Dichas leyes describen relaciones constantes entre fenómenos, expresables asimismo bajo la forma de conceptos abstracto-generales.

Dentro de las ciencias de la naturaleza es preciso hacer mención, a su vez, a dos grupos: las ciencias que, como la matemática y la geometría, expresan relaciones entre fenómenos u objetos ideales, y las que, como la física o la química, son ciencias experimentales, si bien sus resultados empíricos son expresables formal o simbólicamente en términos matemáticos.

El instrumento gnoseológico de este género de ciencias es naturalmente la razón pura, o sea, la razón físico - matemática, poseed ora de las mismas características del objeto formal a que se aplica.

Pero de la misma manera que, como se ha dicho antes, la razón pura queda sometida al " imperialismo " de la razón vital / o histórica /, las ciencias naturales, conse-

ouentemente, entran dentro de la órbita de las ciencias del espíritu. Pues si bien la "naturaleza" en sí no puede ser objeto de conocimiento de estas últimas ciencias, no se ve ningún obstáculo para que sí lo sean las propias ciencias de la naturaleza en tanto que tales ciencias.

El propio concepto de ciencia natural y, por consiguiente, el ámbito de lo que se considera "naturaleza" caen bajo el dominio de las ciencias del espíritu.

Paralelamente a como la razón vital controla a la razón físico - Matemática, así las ciencias del espíritu ejercerán sus funciones correctoras sobre las ciencias de la naturaleza, dirigiendo sus pasos.

De tal manera se logra introducir el irracionalismo a través de todos los intersticios de la construcción filosófica y científica. Y aún más: se logra que la "sede" de la irracionalidad sea precisamente el conjunto de las ciencias que tiene por objeto el estudio de las estructuras y fenómenos de índole social.

Mientras que a las ciencias de la naturaleza no se las considera prima facie peligrosas (salvo en algunos terrenos tabú, en especial los que tienen estrecha relación con la organización social, tales como el de la sexualidad, en lo que afecte a la estructura familiar monogámica), sino, al contrario, más bien beneficiosas por las aportaciones técnicas de ellas derivadas, las ciencias de la sociedad

son el verdadero caballo de batalla del irracionalismo. En estas ciencias donde se presenta el verdadero peligro para las clases dominantes. Por eso, al tiempo que a las primeras se les permite amplias dosis de objetividad y materialidad (la realidad material se constituye en las ciencias naturales en el " semáforo " aquiescente o prohibitivo de los resultados por ellas obtenidos)(75) se impide el desarrollo objetivo y asimismo materialista de las segundas, no sólo en el propio proceso científico-cognoscitivo, sino tam

(75).- No obstante, si bien esto que queda dicho es verdad en términos generales, la actitud más común de los filósofos irracionalistas es de franca desconfianza e incluso de cierto " complejo de inferioridad" ante las ciencias físico - matemáticas. Es un hecho curioso por ejemplo el que la mayor parte de ellos, por no decir todos, no fueron cultivadores de ninguna ciencia especial. Párese revista a todos ellos: Kierkegaard, Schopenhauer, Nietzsche, Dilthey, ... el propio Ortega. A ninguno se le puede calificar seriamente de científico. Cuando todos estos egregios pensadores se acercan al dato concreto o a la comprobación empírica se sienten como perplejos y aturcidos, y de inmediato vuelven la espalda. En cambio, ante las "razones del corazón" se muestran entusiastas y dejan correr la pluma en trance orgiástico. En las llamadas ciencias del espíritu se muestran también más creadores y seguros de sí mismos. Porque, lejos de tener que someterse en ellas al elemento objetivo, que les aprisiona agónicamente, ven en ellas la prolongación de sus propias filosofías, el campo de acción para la interpretación filosófica.

bién, y esto es aún más grave, en la concreta determinación de los problemas reales. Para la clase dominante no hay problema mejor solucionado que el que no ^{se} deja ver.

Ello conduce en último término a la total ideologización de las ciencias del espíritu, que de este modo se ponen al servicio de las diversas ideologías posibles, traicionando su verdadero cometido, a saber: el conocimiento objetivo y sistemático de la realidad social, basado en los datos reales y empíricos que proporciona la experiencia positiva.

En este sentido se puede afirmar que irracionalismo e ideologización son términos que se coimplican; ambas palabras expresan una misma actitud metódica; el acercamiento a la realidad con esquemas de interpretación elaborados a priori y la negativa tajante y absoluta a que la realidad "hable por sí misma". Idéntica tesis se podría sostener en el caso de que hubiese habido ciencias de la sociedad idealistas, pero tales ciencias no han existido nunca, al menos de un modo acabado y metodológicamente unitario. Esto no quiere decir en absoluto que en las concretas construcciones científicas materialistas no se hallen también elementos de carácter ideológico, y en este sentido irracionales. El investigador materialista no es un "ente mágico" que pueda impermeabilizarse totalmente la acción de las ideologías del mundo en que vive. Pero será justamente en aquellos

elementos ideológizados donde vuelva la espalda al primitivo método, esto es, al método científico, y por lo tanto no pueda recabar para ellos este último calificativo. En este sentido tiene razón Mannheim cuando afirma: "Ya no es privilegio exclusivo de los pensadores socialistas analizar el pensamiento burgués remontándose hasta sus fundamentos ideológicos para, de este modo, desacreditarlo. En nuestros días, grupos de todas las procedencias utilizan esta arma contra los demás." (76) Pero habría que añadir, sin embargo, que no tiene toda la razón. En primer lugar, porque la comparación que hace Mannheim en el texto citado es lógicamente incorrecta: los términos "socialista" y "burgués" no son correlativos en un mismo plano categorial, pues mientras que el primero hace referencia de modo primario a una realidad social. Así, por ejemplo, un individuo determinado puede ser socialista - esto es, pertenecer a un partido que lucha por la conquista del poder político y económico por la clase trabajadora - y, sin embargo, tener una ideología, al menos en buena medida, de carácter netamente burgués, consecuencia o bien de la clase social de que procede o bien de la eficacia de los medios de propaganda de la clase dominante. Y en segundo término, porque en la propia raíz de la ag

(76).- "Ideología y Utopía". 3ª ed. pág. 77. 1973.

titud metódica del pensador materialista está ya la "intención" de no hacer ideología, al menos de que se afirme que la sociedad, que la propia realidad es ideológica (por ejemplo, que la sociedad capitalista está formada por clase sociales y que éstas están en lucha entre sí, es un hecho, no un deseo ni una valoración; para hacer esta afirmación sólo hace falta tener los ojos medianamente abiertos).

Del fenómeno ideológico no está libre ningún investigador, pero desde luego mucho menos aquel que inicialmente se plantea el estudio de la realidad acercándose a ella con esquemas preconcebidos, como les ocurre a los pensadores irracionalistas.

El contenido de las ciencias del espíritu es un contenido totalmente ideologizado, porque a ellas se transvasa todo el bagaje filosófico de construcción irracional, es en ellas donde el irracionalismo se extiende con mayor avidez interpretando los fenómenos históricos con pautas metodológicas indemostradas y carentes del sentido de la limitación a la estructura de lo real y, finalmente, es para ellas para las que se han elaborado las filosofías irracionalistas: no teniendo éstas nada que decir respecto de las ciencias de la naturaleza, es evidente que no son - ni siquiera, en cierto modo, pretenden serlo - una visión totalizante y fundamentadora de la realidad; antes bien, su visión ha consig

tido precisamente en proporcionar esta base fundante y totalizadora de un sector de dicha realidad, de la realidad humana, o, para hablar en términos más convincentes, de la realidad social. Parece como si hubiese sido hecha expresamente para una parcela óptica, por muy importante que ésta sea, " olvidándose " del resto del ser.

Y es en este punto donde también se puede observar otra quiebra del tipo de filosofía que se critica. ¿Cómo es posible una construcción filosófica - sólida y coherente - de la naturaleza por parte del irracionalismo, y concretamente de una de sus múltiples manifestaciones, del raciovitalismo? ¿Cómo es posible una filosofía de la naturaleza basada en el principio de la vida, elevada a categoría - de razón?.

La razón vital, y más aún las puras sinrazones - del irracionalismo en su vertiente más estricta, muestran - su inutilidad para construir una filosofía de la naturaleza; y en cierto modo no tienen ningún recato en ocultarlo. Pero la pregunta que surge a continuación de modo consecuente es ésta: ¿cómo aceptar una filosofía que deja manca, que olvida una parte de la realidad? ¿qué validez darle cuando esta filosofía dedeña tan amplio sector, de gran tradición filosófica, como es el denominado mundo de la naturaleza, destruyendo así el carácter primario y esencial a toda filosofía,

a saber: la pretensión de obtener una concepción unitaria - de todo lo existente? ¿con qué derecho una filosofía de este tipo recibe el nombre de tal?

El irracionalismo no sólo ha pretendido hacer una profunda escisión en el seno de la ciencia, permitiendo la observación de vías metodológicas diferentes y aún contrapuestas, sino que por ese camino ha llegado a desvirtuar la propia filosofía, que al ponerse al servicio, como guía interpretativa, de las ciencias del espíritu, ha vuelto la espalda a su verdadera misión.

Ahora se puede comenzar a comprender siquiera una de las razones - acaso una razón fundamental - de la llamada crisis contemporánea de la filosofía, de la cual está tan de moda hablar en algunos círculos intelectuales de la actualidad. La filosofía burguesa ha llegado en el presente a un callejón sin salida. Al menos por el momento no ha demostrado lo contrario. Continuar el camino señalado por el irracionalismo hace ya tiempo que no tiene sentido: se ha llegado al abismo insondable a que éste conducía y se ha descubierto el gran Nihil que duerme en el fondo. Avanzar - por otros senderos más modestos (filosofía analítica) produce el malestar de la especialización.

3.- La tercera característica a la que se puede hacer mención y que no constituye nada más - que una consecuencia lógica de lo que hasta ahora ha sido -

desarrollado es aquella que Lukacs ha denominado acertadamente "psubjetividad". Los rasgos del raciovitalismo (o raciohistoricismo) hasta ahora mencionados resumen brevemente las diferencias de éste con el que podríamos llamar "irracionalismo puro", y que ha sido desglosado, también reduciéndolo a esquema, es la primera parte de esta sección. Esta última característica diferencial marca, por decirlo así, el culmen de dichas diferencias, al mismo tiempo que las resume. No se puede creer que no existan divergencias sustanciales entre los modos de pensamiento que se incluyen bajo la etiqueta general de "irracionalismo". Antes al contrario, como ya se ha señalado sucesivamente, estas divergencias existen, y en ocasiones sumamente profundas.

Aparentemente el raciovitalismo (o raciohistoricismo) se presenta como una filosofía "racional". Desdeña por supuesto la razón pura, instrumento del idealismo, pero elabora otro tipo de razón, la razón vital o razón histórica. Dicho con otras palabras: intenta crear otro tipo de racionalismo, el racionalismo vitalista. Y manteniéndose dentro de sus márgenes - por cierto, extremadamente amplios - contruye toda su filosofía. La aversión va, pues, dirigida contra el viejo racionalismo racionalista, al que se le considera venerable pero caduco; pero también va en contra del "irracionalismo puro caduco; pero también va en contra del

" irracionalismo puro " (irracionalismo a ultranza) representado por Kierkegaard, Schopenhauer, Nietzsche y sus respectivos sucesores-, del que se predica que, aún siendo filosofía, no conduce a ningún sitio. Al materialismo, como ya se ha dicho más arriba, ni siquiera se le menciona, sino para cargarle de vituperios y anatemas. Mientras que el encarnizado enemigo es omitido, el raciovitalismo se forja a sí mismo en diálogo polémico con dos filosofías: el racionalismo racional y el irracionalismo puro. Por eso, en contra de lo que mantiene Lukacs, se puede afirmar que esta filosofía constituye una cuarta vía, pues si bien tiene su origen y está impregnada toda ella de irracionalismo - hasta - el punto que se puede mantener categóricamente que es irracionalista-, las diferencias entre ella y el irracionalismo puro son tan nítidas y las consecuencias que de ellas se han derivado (creación y elaboración específica, respondiendo a pautas metodológicas concretas, de las ciencias del espíritu) tan importantes que es imposible ya mantenerlas dentro del idéntico " ismo ", a pesar de que se reconozca a todas luces su estrechísimo parentesco.

Al querer constituirse la razón vital como razón, en último término lo que está intentando es presentarse como objetiva. Lejos de sus propósitos los propios del irracionalismo puro, esto es, el dar rienda suelta a la imaginación

ción poético - mística, desbordadora de todo tipo de razón. Mientras los irracionalistas puros se jactan del desprecio a la razón (recuérdese el "cangrejo geómetra" del que habla Unamuno) el raciovitalismo pretende construir objetividades. Por eso lucha, aunque en diálogo amistoso, contra el irracionalismo puro, y por eso también reniega del parentesco con éste, no admitiendo en ningún momento su pertenencia a la misma "familia", y muchos menos, por supuesto, el ser su heredero directo. Lo cual en realidad es, pues su aparición responde en el contexto de la génesis filosófica a una misión salvadora: llegada la filosofía burguesa al punto álgido de su extenuación (irracionalismo puro), fue preciso insuflarla nuevos aires de vida "racionalizándola" (raciovitalismo). Crece así éste como salvaguardador y continuador de aquél, si bien con nueva fuerza y propia independencia.

Las diferencias entre ambos son claras:

a) El irracionalismo puro no se esfuerza en ningún momento en dar razones de base que sostengan sus afirmaciones. Su discurso filosófico es encantadoramente delirante. Sus contradicciones se agolpan en las páginas de sus escritos una tras otra sin ningún pudor. Todo él es un canto mayestático y desconcertante. El raciovitalismo, por el contrario, actúa de forma bien diferente. Presenta -

una fachada "razonable", busca razones para sus asertos y en muchos casos las proporciona. Omite, aunque a veces se le vaya la pluma, fogonazos excesivamente místicos. Hasta tal punto es esto así que es preciso un verdadero esfuerzo intelectual para descubrir su fondo, para saber a qué responde y para concluir en la irracionalidad de sus razones.

b) Precisamente por su desprecio total y radical a la razón, a todo tipo de razón, el irracionalismo ni siquiera pretende ser mínimamente coherente. Desdeña el sistema y todo lo que se le parezca. Para él, el sistema a lo único que puede conducir es a un angostamiento de la esplendorosamente humana y, sobre todo, de la vida en toda su expansión. Recuérdese, en este sentido, los denuestos lanzados por Kierkegaard contra los pensadores sistemáticos, concretamente y de modo especial contra Hegel. Aparte de otra razón quizá más importante, - la lucha contra la dialéctica - el desdén de Kierkegaard por Hegel tiene su origen en la aversión del pensador danés a todo tipo de objetividad y, por ende, a todo sistema. Como el raciovitalismo ocurre algo muy distinto. Quiere ser coherente y, en este sentido, quiere construir sistema. Aunque por su propio cariz, ya demostrado, no le logra de forma plena (por ejemplo no cabe en él una filosofía de la naturaleza), se puede sostener sin grave dificultad que en alguna medida lo consigue, -

Su propia intención de acercamiento a la ciencia, aún que - de un modo - como se ha visto - muy especial, abunda en este sentido. No obstante, no logra forjar sistemas plenamente coherentes, antes al contrario, con muchas lagunas y no pocas contradicciones.

Por todas estas razones, el raciovitalismo ha escapado fácilmente a la crítica que el irracionalismo puro.- Es el más camuflado y mejor elaborado de todos los irracionalismos en sentido amplio, y de ahí que siga viviendo en la actualidad y que continúe en proceso de desarrollo. El raciovitalismo es una filosofía que no ha muerto, aunque haya entrado en crisis. Es misión de las jóvenes generaciones de filósofos el superarlo.

4. Otras cuestiones.

Hasta ahora hemos expuesto, en síntesis reducida, dos cuestiones clave en nuestra argumentación. En primer lugar, hemos intentado hacer una apología de la figura intelectual de Ortega; no podía ser menos, puesto que un tratamiento mínimamente justo del gran pensador incluye una defensa de su magna personalidad en contra de tantas y tan pequeñas críticas como se le han hecho en España, sobre todo a partir de su muerte en el año 1955. Estas críticas han menguado mucho en los últimos años, al menos en el sentido de ataque a su propia persona, mengua que, por otra parte, hay que señalarlo, ha respondido la aceptación que viene teniendo la obra orteguiana entre las elites en el poder. Esta aceptación no responde a un puro capricho, como se tendrá ocasión de ver más adelante. En segundo lugar, hemos expuesto brevemente la crítica que nos mercede la obra orteguiana considerada en su totalidad y en su contexto. No se crea en ningún momento que el autor de estas líneas se acercó a la obra del pensador español con la crítica in mente; al contrario, dicha crítica ha surgido como meditación sobre la filosofía orteguiana y como síntesis de la postura marxista - concretamente de Lukacs - sobre el irracionalismo. Hemos querido, sin embargo, prescindir del carácter "panfletario" en oca-

siones y frecuentemente demagógico del "Asalto a la razón"; sabido es que esta obra fue escrita por su autor en plena guerra fría y en este sentido quizá ella misma se constituyese en un "instrumento bélico". El tratamiento que da a determinados pensadores irracionalistas nos parece a veces excesivamente despreocupado. Por otro lado, las afirmaciones sobre Ortega, además de extremadamente breves, dan más bien la impresión de una intuición intelectual que de una comprensión real basada en la lectura de la obra orteguiana.

El colocar la crítica al principio, y no al final, como antecedente y no como conclusión tiene la finalidad de poner de inmediato al lector ante el contexto de la filosofía que estamos tratando, así como ante nuestras propias posiciones. Como en esta obra pretendemos esbozar un ensayo crítico a la obra de Ortega, hemos supuesto en todo momento que el lector, siquiera en los rasgos más generales e importantes, conoce el pensamiento del gran madrileño.

El encuadre de la filosofía orteguiana dentro del marco de la filosofía irracionalista nos dará la clave con una mayor luz sobre otras cuestiones que se han planteado en la polémica sobre Ortega, y que resumimos brevemente. Estas cuestiones se pueden reducir a dos: la que plantea si Ortega tiene un sistema filosófico, y en caso afirmativo, -

en qué sentido, cuáles son las características de dicho sistema, y, en segundo lugar, el problema de la conexión de pensamiento entre la elaboración orteguiana y las otras filosofías coetáneas, esto es, el problema de la originalidad de dicha elaboración filosófica, así también como su significación en el mundo de las ideas.

a) ¿ Sistema filosófico ?.

Existen dos posturas encontradas respecto a la necesidad de que todo saber tenga que ser sistemático: la afirmativa y la negativa. Para la primera, " saber algo es saberlo sistemáticamente, en su comunidad todo " (77); para la segunda, en la medida en que se construye sistema, en esa misma medida no se comprende lo humano (78). Respectivamente conducen a las filosofías sistemáticas y a las filosofías antisistemáticas.

Las filosofías de la vida - en todas sus vertientes - tienden a construirse o bien como filosofías antisistemáticas (precisamente por su constante pretensión de subjetividad) o bien como asistemáticas (es decir, no planteándose a priori y con seriedad la intención de construir sistema).

Pero en realidad cuando se habla en estos términos se está aludiendo a la " obra " y no al " pensamiento_

(77).- X. Zubiri, "Historia. Naturaleza. Dios." Pág. 47.

(78).- Ferninand Alquié: "La découverte métaphysique de l'homme chez Descartes". PUF, 1950.

creador " de la misma. Se está confundiendo obra sistemati-
zada con pensamiento sistemático. Son dos aspectos distin-
tos del problema. Es muy posible la existencia de un pensa-
miento sistemático en el seno de una obra carente de dicha
cualidad. Esta confusión es lo que lleva a afirmar a Gacá: -
" De la existencia, de la vida no hay sistema " (79). Natu-
ralmente que no, como tampoco hay sistema de ninguna otra -
realidad. Esta en sí no es sistemática. El sistema es una -
creación artificial, humana, de carácter intelectual, que, -
pretendiendo ser coherente consigo misma, sirve como instru-
mento aproximativo al conocimiento de la realidad. De la vi-
da, de la existencia no hay sistema; pero sí puede haberlo
del pensamiento de un hombre determinado sobre la vida, so-
bre la existencia. Y es que una de las características esen-
ciales del pensar humano es el de ser sistemático, coheren-
te; hasta el punto que la contradicción tajante y talizado-
ra impide el mismo proceso del pensar. Otra cosa es que en
toda filosofía, en todo pensamiento haya elementos incohe-
rentes, contradictorios, asistemáticos. El hecho de que -
los haya es una prueba del carácter dialéctico del propio -
pensamiento, el cual se forja, lo quiera o no, en diálogo -
con la experiencia material continuamente cambiante.

En este sentido, no tiene razón el raciovitalis-
mo cuando afirma que la propia realidad es sistemática, aun-
(79).- Sobre Ortega y Gasset, pág. 85.

que se comprendan los motivos que dentro de esta filosofía justifican esta aseveración : " cuando la vida misma funciona como ratio " (80) y cuando la vida misma es la realidad radical puede quedar claro que la realidad (vida) es ratio (pensamiento) y que, por lo tanto, la propia realidad es sistemática, en tanto que es vida.

La mencionada confusión es la que ha llevado a — algunos autores a concluir en la carencia de sistema en Ortega. Y esto no sólo entre aquellos que profesan una filosofía idealista y que han combatido encarnizadamente el " error orteguiano ", sino también entre los discípulos, directos e indirectos; éstos, sin embargo, no afirman la carencia de sistema como " defecto ", sino en cualquier caso como virtud. (81).

(80).—Marías, Filosofía española actual, pág. 121:

(81).— Así, por ejemplo, José Gacés, ya citado, afirma: "De la existencia, de la vida no hay sistema. De este — apotegma era Ortega la encarnación". (Sobre Ortega y Gasset, pág. 85), si bien el mismo autor en su trabajo sobre "La profecía en Ortega" hace las siguientes aclaraciones. "Las producciones de Ortega se articulan en cuatro etapas. Las " mocedades " hasta la primavera de 1914. Desde esta fecha hasta el verano de 1924. Desde esta otra fecha hasta un momento imprecisable entre los principios de 1928 y los de 1932. Y desde tal momento hasta (...). La obra de Ortega es comparable a una gran composición musical que una pasmosa riqueza de temas mayores y menores van apareciendo y reapareciendo entrelazados por una armonía que no rehúye las disonancias, y tratados con la más brillante instrumentación" (id. pág. 13). Al parecer, Gacés aquí se contradice, puesto que esa "armonía" — de los elementos filosóficos no es otra cosa que el

Otros autores críticos oponen el pensar circunstancial al sistemático, deduciendo que ambos son irreconciliables y que, por lo tanto, o bien se hace uno o bien el otro, pero nunca los dos conjuntamente. Para ellos Ortega habría hecho de forma fundamental un pensar circunstancial (82). Marías, por el contrario, toma la postura opuesta — a la negación afirmando no sólo que hay un sistema en Ortega sino que es " uno de los pensadores sistemáticos que -

(Continuación nota 81)

sistema. El sistema es armonía. El talante admirativo por la carencia de sistema en Ortega es aún más claro en Manuel Granell: " Creo - dice - existen de circunstancias que facilitan la construcción sistemática, aparte de la índole del contenido mismo - más propicio cuando apunta a la naturalidad que cuando trata del hombre - y de las personas características psicológicas del pensador. Una es la herencia. El filósofo heredero edifica sin esfuerzo - mayor (...) La otra circunstancia es de otro tipo. - Consiste en una voluntad tal de sistema que se impone dictatorialmente a lo real. Es la dictadura intelectual del racionalista, para quien la razón es la legisladora (...) Aludía antes a la dificultad sistemática cuando el contenido metafísico está orientado a lo humano. Tal es el caso de Ortega, y en grado mucho mayor que otros filósofos. Va éste a las mismas fuentes de lo humano, e incluso niega lo que de naturalidad siempre se ha afirmado en el hombre". (Ortega y su filosofía, pág. 146).

(82).- Abellán: "El conflicto filosófico de Ortega entre - su auténtico pensar circunstancial y su aspiración al pensar sistemático se agudizó bajo la influencia de Heidegger, conduciéndolo a una creciente infidelidad a su circunstancialismo, manifiesto en la sorprendente infecundidad de sus últimos veinte años". (La filosofía de Ortega y Gasset, pág. 87).

han existido", y ello no por propia intensión, antes bien, - por la misma esencia de la filosofía orteguiana, que hace - que " la realidad radical - nuestra vida - es ella de por - sí sistemática y por eso ha de serlo velis nolis todo conocimiento real de ella" (83). Vela también abunda en las - ideas del autor anterior, aunque propone como denominación - más apropiada el hablar, en vez de " sistema filosófico ", - de organismo filosófico" en el caso de Ortega porque la conexión de su pensamiento " más que lógica es vital " y porque todo él ha sido producto " de unas ideas germinales " - que han "ido creciendo, amplificándose y complicándose como un verdadero organismo cuyas partes se desarrollan sinorónicamente". Y por eso afirma tan contundentemente: "En tal caso puede decirse que el filósofo no sólo tiene un sistema, - sino que él mismo es un sistema" (84).

Ciriaco Morón Arroyo ha dedicado un voluminoso libro a este problema (85). Se pregunta en él el autor del -

(83).- Acercas de Ortega. pág. 19.

(84).- Ortega y los existencialismos, págs. 91 - 92, en el capítulo titulado "La fantasía" en la filosofía de Ortega. También Rodríguez Huescar afirma radicalmente el sistematismo de la filosofía orteguiana, un sistematismo, por otra parte, mucho más complicado que el tradicional, lo cual - dice - ha hecho pensar a algunos que Ortega carecía de sistema. (v. Sobre Ortega y - otros escritos, pág. 26 y 27).

(85).- El sistema de Ortega y Gasset. Ed. Alcalá. Madrid, - 1968.

por qué de la no unanimidad de pareceres acerca de la cuestión de si Ortega o tiene o no un sistema. Hace un análisis de la significación del término sistema, que especifica en seis acepciones, y dice en qué acepciones Ortega tiene un sistema y en cuáles no. Así, Ortega es sistemático si "Sistema es el desarrollo de un cuerpo de proposiciones a partir de un principio" (2ª acepción); también lo es si por sistema se entiende "la voluntad de fundamentación" (4ª edición) o "la realidad misma en el sentido en que todo, a pesar de tener una sustantividad, se encuentra referido a todo". (5ª acepción). Asimismo entendiendo por sistema "la organización de la mente" (6ª acepción). Por el contrario, no tendría Ortega un sistema si por tal se entiende el "conjunto de tratados escolares de filosofía" (1ª acepción) o "la sistemática lógica y unitiva" entre una proposición dada y la siguiente " que poseen ciertos libros (3ª acepción).

Tras este batiburrillo mental, sorprende sobremedida la conclusión a que llega el autor: después de las sutilezas de este apartado - dice - confieso que preguntar si Ortega tiene un sistema me parece una pseudopregunta. Todo escrito con sentido -continúa- es, por lo menos parcialmente sistema. Y todo sistema parcial habla desde un sistema total más o menos reflejo" (86). Y la sorpresa llega al pa-

(86).-- id. págs. 62-65.

roxismo cuando tras afirmar que " el sistema de Ortega cambia (subrayado nuestro) conforma a cuatro aspectos de la realidad, que él sitúa como radicales: el ideal, "la perspectiva, el impulso vital y la existencia", pregunta inocentemente: " ¿ tiene, pues, un sistema o cuatro sistemas ? ". A lo cual contesta para nuestra tranquilidad: "Un sistema, - que evoluciona hasta encontrarse plenamente en lo que hemos creído durante años que era la realidad auténticamente radical: la existencia." (87).

Posturas más intermedias que éstas -tajantemente_ afirmativas o negativas - también han sido mantenidas. Unos autores en el sentido de que si bien " el mundo del pensamiento orteguiano tiene una profunda unidad interna" (88) - también es cierto que " el hecho curioso de que todas sus grandes obras póstumas estén inacabadas es como un símbolo - del carácter inacabado de su pensamiento mismo", y que, en consecuencia, se pueda decir que "no ha logrado construir - una filosofía completa, sin deficiencias" (89). Otros en el sistema éste no constituye algo cerrado, hermético, sino -

(87).- id. pág. 439 y 440.

(88).- Walgrave: op. cit. pág. 301.

(89).- id. pág. 315. Aparece de nuevo aquí la confusión entre la obra y el pensamiento. La verdad es que hoy - por hoy no tenemos noticia de una filosofía "sin deficiencias".

que posee la característica de ser " un sistema "abierto" ".
(90). Por fin, los que sienten la necesidad de separar obra y pensamiento dirán que si bien la obra en sí es asistemática, "tartamuda", el pensamiento de Ortega tiene una gran coherencia (91).

¿ Qué clase de sistema tiene Ortega? ¿En qué tipo de sistema se puede encuadrar su pensamiento?, esta es la pregunta clave, a la que es necesario dar respuesta. La obra escrita no es sistemática, pero su pensamiento sí, por que tiene coherencia y unidad; el que ha leído sus libros y sus artículos lo sabe.

La naturaleza del sistema orteguiano le viene dada por la propia índole de su filosofía, es decir, por el contenido material. Este impone sus exigencias a la estructura sistemática. El sistema de Ortega es un sistema racio-vitalista, definido y elaborado de acuerdo con las propias necesidades de la estructura óntica de la razón vital. El

(90).- Ferrater, La Filosofía de Ortega y Gasset, pág. 8.

(91).- Así, por ejemplo, el profesor Sánchez Agesta que en su libro España al encuentro de Europa sostiene: "Ortega llamó en una ocasión a Dilthey el gran tartamudo para destacar la falta de un método riguroso en la exposición de un sistema. El mismo calificativo se le podría dar quizás a Ortega, que nunca desarrolló en una obra con rigor metodológico su filosofía como un sistema, sino que sus ideas, de una gran coherencia por otra parte, han de ser entresacadas y ordenadas en una lectura y consideración de su obra." (Ed. BAC. pág. 296).

acercamiento del raciovitalismo al idealismo tendrá consecuencias sobre el sistema, a la hora de construir, por ejemplo, una filosofía de los valores. Su conexión con el vitalismo a ultranza (irracionalismo puro), a la hora - fundamental- de establecer el método gnoseológico (la vida elevada a categoría de razón) o de hacer teoría social (desprecio de la " masa ").

Las deficiencias y contradicciones del "sistema" de Ortega tienen su origen en las propias deficiencias y contradicciones del raciovitalismo.

La idea del " sistema " es una idea de la más pura raigambre idealista, que la filosofía de este tipo ha aprovechado para lanzar contra sus adversarios, no ya contra la filosofía marxista (ésta al no ser ni siquiera filosofía no puede plantearse la cuestión " posterior " del sistema), sino contra su propio % sucedáneo filosófico ", a saber, cualquier tipo de irracionalismo.

La cuestión del " sistema " es una cuestión sin transcendencia; todo pensar inteligible es sistemático, parte de unas premisas, llega a unas conclusiones, quiera o no. Con dicha cuestión del sistema se desvía la atención del verdadero problema: el saber si ese pensamiento es fiel o no es fiel a la experiencia material. Manteniendo la discusión sobre un tema tan de índole verbal como el del sistematismo, se elude la verdadera pregunta.

b) Originalidad y significación de la filosofía -
orteguiana.

Cuando se plantea el problema de la originalidad de un pensador se quiere investigar en último término - qué otros pensadores han influido a modo definitivo en él - a la hora de elaborar su propia filosofía. Se suelen estudiar así las conexiones del pensador que se trate con sus - antecedentes y contemporáneos. Esto es lógico, porque el - pensar humano no surge por generación espontánea, sino que - nace en diálogo con otras filosofías y, sobre todo, con la problemática que presenta la realidad envolvente. No podrá ser de otra forma.

Sin embargo, hay que añadir que algunos comentaristas suelen hacer este estudio con verdadero furor intelectualista, encontrando conexiones de pensamiento por doquier, y haciendo muestra exhibicionista de estos "hallazgos", extremándolos hasta términos inconcebibles. Suele ocurrir esto cuando estos trabajos no están presididos - por un afán de construcción crítica personal, sino tan sólo por interés de tipo erudito, gozador éste último de ver influencias allí donde realmente no las hay. En el caso de Ortega - se dice - las cosas se agravan más, al no citar éste casi nunca las fuentes que le han servido para su "diálogo filosófico". Esto es cierto, pero tampoco se puede extremar

el argumento: numerosos son los filósofos que no citan y sí lo hacen, casi siempre de pasada y sin indicación suficiente. Por el contrario, un estudio comedido y equilibrado, sin - apetito de erudición, puede proporcionar mucha luz, a la - hora de investigar no sólo la génesis de una determinada filosofía, sino asimismo su propia naturaleza.

Así, se han señalado múltiples influencias o conexiones con la filosofía orteguiana (no hacemos aquí referencia específica a la filosofía política, tema reservado para más adelante): Kantismo, neokantismo (92), fenomenología

(92).- Así Ferrater: "Difundió el kantismo; o más bien el - neokantismo, en forma superficial, más como método - de un filosofar riguroso que como cuerpo de doctrina" ("La filosofía de e. y G. pág. 22) En efecto, el kantismo, recibido por Ortega a través de los maestros neokantianos de Marburgo hizo poco nalla en su espíritu, liberándose pronto de aquella "cárcel", como - él mismo lo ha llamado, en la que aprendió a tener rigor intelectual - y eso se lo deberá siempre Ortega a Marburgo-, pero en la que se encontraba totalmente encerrado y ansioso de salir " a la vida ". Sin embargo, hay que señalar que el perspectivismo orteguiano tiene un claro "parentesco" con la teoría gnoseológica del neokantismo, al menos en el punto común de que el sujeto cognoscente " crea " el objeto. En este sentido, por ejemplo, se podría conciliar - la teoría perspectivista con el principio de la pureza metódica de Kelsen. Este en realidad lo único que hace es explicar al derecho en tanto que realidad, - una determinada perspectiva, la de la norma, y moviéndose dentro de ella, logra construir la ciencia de la teoría pura del derecho. En este sentido es como afirma Ortega en algún lugar que la perspectiva - es el elemento organizador de la realidad; El elemento perspectivista es, sin embargo, más contundente - en Ortega, llevándolo a un perspectivismo objetual - (la perspectiva es también objeto, en cuanto que forma parte de la realidad).

(93), Nietzsche (94), existencialismo en muchas de sus ver-

(Continuación nota 92)

.- También Martínez Gómez (Apéndice a la "Historia de la Filosofía", de Hirschberger) afirma que Ortega se independizó pronto del neokantismo. Granlell expone: "su metafísica proviene de Kant. Naturalmente superándolo..." (Ortega y su filosofía pág. 208). Y Marías: "La filosofía personal de Ortega tiene poquísimo que ver con sus maestros; Marburgo no le hizo ser nadie determinado; más bien le permitió ser él mismo" (Acercas de Ortega, pág. 25), y añade sobre la memoria que presentó Ortega (Descartes y el método trascendental) recién venido de Alemania: "es un trabajo evidentemente juvenil (...) este estudio es Kantiano; es si se me apura, el único escrito kantiano de Ortega" (Circunstancia y vocación, I, pág. 345). Pero es bien cierto que "la philosophie ortéguienne (...) s'est en partie formée en réaction contre le kantisme la "raison pure" devenant la "raison vitale" el "l'impératif catégorique" faisant place à l'impératif de "loyauté". (Cascales, L'humanisme d'Ortega y Gasset, pág. 8). Abellán es aún más fuerte en sus juicios: "La verdad es que Ortega, aunque neokantiano convencido, parece no haber poseído radical y auténticamente dicha filosofía por incompatibilidad temperamental" (La filosofía de Ortega y Gasset, pág. 76). Una vez salido de la "cárcel kantiana" Ortega se volvería inplacablemente contra el kantismo y todo otro tipo de racionalismo: "había sido demasiado kantiano para una vez abandonado en kantismo poder ser imparcial y enteramente justo con él." (López Aranguren, La ética de Ortega, pág. 54. Referente al neokantismo y a su estancia en Alemania, ha escrito Ortega en el Prólogo para alemanes, inserto en La rebelión de las masas: Yo había estudiado un secuestro en Leipzig. Allí tuve el primer cuerpo a cuerpo con la Crítica de la razón pura... Al secuestro siguiente fui a Berlín. Vivía con una pequeña pensión del estado español que había obtenido mediante un concurso. La peseta se hallaba entonces moribunda y mi pensión, al pasar la frontera, se contraía tanto, que yo solo podía comer, de cuando en cuando, en los automáticos "Aschinger". En cambio, tenía las bibliotecas, donde compensaba mi voracidad. Hacia 1908 estuve un año entero en Marburg y en 1911 volví, pero esta vez recién casado. Allí nació mi primer hijo... Marburg era el burgo del neokantismo. Se vivía dentro de la

tientes (Heidegger, sobre todo, pero sin olvidar a Sar-

(Continuación nota 92)

.- filosofía neokantiana como en una ciudadela sitiada, en perpétuo: ¡ Quien vive ! Todo en torno era sentido como enemigo mortal: los positivistas y los paleo-
logistas. Fichte, Schelling, Hegel, se les considera-
ba tan hostiles que no se les leía. En Marburg se
leía sólo a Kant y, previamente traducidos al Kantis-
mo - a Platón, a Descartes, a Leibniz... El goberna-
dor de la ciudadela, Cohen, era una mente poderosí-
ma... propiamente hablando en Marburgo no se apren-
di filosofía. Era preciso saberla ya de antemano, -
traerla aprendida desde el vientre de la madre... -
Salvo aquella fertilísima voluntad de sistema, los -
neokantianos no disparaban las mentes jóvenes a pro-
blemas abiertos sobre lo que fuese posible e intere-
sante trabajar. No se conocían más cuestiones que -
las resueltas ya en su casa". (O.C. VIII, págs. 26 y
27). Y en el mismo lugar, más adelante: "Este es el
gran sentido que tuvo el neokantismo: una necesidad
escolar del europeo recaído en puerilidad filosófi-
ca. De aquí también el estilo intelectual - ¡tan cu-
rioso ! - de estos hombres, que consiste en no cele-
brarse libremente ante Kant, sino a sus pies, inseg-
ros, parvulares, a ver si lo entienden. No se trata-
ba tanto de averiguar la verdad como de entender a -
Kant". (págs. 29-30).

(93).- Encuéntrase Ortega prontamente con la filosofía fene-
menológica: " Un dato relevante en la trayectoria de
las necesidades de Ortega - dice Garagorri - (...) es
su precoz encuentro con la filosofía de Husserl. El
conocimiento de la orientación fenomenológica, así -
como el de ciertas tendencias que se acusaban en -
las ciencias físicas y biológicas, conforme el propio
Ortega ha reconocido, fueron decisivos para su bio-
grafía intelectual. En especial, el inmediato enfren-
tamiento con la doctrina del más esmerado y postrer
idealismo - el que a partir de Descartes culmina en
Husserl - permitió a Ortega enderezar sus pasos tem-
pranamente, en forma original y oportuna, hacia la -
cúsqueda de la realidad auténtica, a la que luego -
precisaría en su metafísica bajo el nombre de reali-
dad." (Relecciones y disertaciones orteguianas, pág.
96). En efecto, la filosofía orteguiana se forma en
parte entrando en "diálogo con la fenomenología" (Arga

tre) (95), biologismo (principalmente de von Uexküll), his-

(Continuación 93)

.- guren, "Ecología y comunicación en el pensamiento de Ortega y Gasset", Sistema nº 1, pág. 53) y superándola como forma elevada del idealismo más elaborado. En este pensamiento incide Valgrave (op. cit., pág. 251): "Ortega se opone deliberadamente a Husserl, quien se encierra en la "conciencia de" y no reconoce, ni más acá del conocedor como conocido, ni más allá a lo conocido como conocido. La realidad independiente del organismo y de las cosas que por la relación activa del pensamiento se reúnen en una sola vida. Por ello a Husserl le resulta imposible ~~que~~ elu- evadirse del idealismo". Ferrater insiste en el talante filosófico general creado por la fenomenología, consistente en dilucidar bajo la luz filosófica aspectos que por pequeños y cotidianos no son menos importantes y "que sólo treinta años atrás hubieran sido excluidos de los círculos académicos por irrelevantes si no por impertinentes". Y añade: "Ortega predicó esta política abierta en filosofía desde el comienzo de su carrera y desde entonces frecuentemente la ha llevado adelante contra viento y marea...". (La filosofía de Ortega, pág. 30-31).

(94).- La influencia de Nietzsche sobre Ortega ha sido señalada en múltiples ocasiones: Dujeyne (La concepción de la historia en Ortega y Gasset, pág. 206 y ss.), Sobajano (Nietzsche en España, 1967), Marrero (op. cit. pág. 137, con cierto sentido despectivo), Cascales (op. cit. pág. 161), etc.

(95).- Se afirma que "construye Ortega su metafísica de la vida en línea paralela y original al movimiento existencialista desde Heidegger a Sartre y Marcel". (Sánchez Agesta, op., cit. pág. 280). Pero otros autores van más lejos al afirmar, no sólo que Ortega construye paralelamente su filosofía al existencialismo, si no que él mismo "perteneció a la generación moderna de pensadores que la crítica filosófica de nuestros días, acertadamente o no, ha dado en llamar existencialistas". (Valgrave, op. cit. pág. 302). Para este autor Ortega es un existencialista y esto es así hasta el punto de que según él - "estamos obligados a decir que en la literatura filosófica de nuestro tiempo algunas de las temáticas más características del existencialismo fueron expresadas, por primera -

toricismo (en las interpretaciones de Spengler, Burckhardt,

(Continuación nota 95)

.- vez, en sus obras", (op. cit., id.). Opinión ésta a nuestro juicio errónea, puesto que el existencialismo se sitúa en el seno de lo que hemos denominado - "Irrracionalismo puro", ya que no se trata de objetivar mediante el ejercicio racional el objeto de conocimiento, sea éste el que sea, sino que hace de la existencia individual el principio y el fin de todas las cosas, cayendo a veces en un amargo nihilismo. En este sentido, es por lo que afirma Vela que "Ortega nos ha salvado del existencialismo". (Ortega y los existencialismos, pág.). La polémica se ha endurecido en extremo a la hora de estudiar las relaciones entre Ortega y Heidegger. Por algunos sectores se ha insistido en la paternidad o cuasi - paternidad de las ideas de Ortega por parte del existencialista alemán; "aunque - como dice Marías - se dé el caso - peregrino de que precisamente en los círculos más hostiles a Heidegger, en nuestro país, se procure desvirtuar esa prioridad - Marías se refiere a la prioridad de Ortega sobre Heidegger - para atribuir la a este filósofo". (Acercas de Ortega, pág. 64). En contra de estas posturas extremas, y en algún sentido desequilibradas, se alzan las opiniones que afirman una influencia de Heidegger en Ortega de carácter más bien matizante y de comprensión de su propio pensamiento: "Para mí - dice Aranguren - no hay duda de que Heidegger influyó en él. ! Cómo no había de influir ! Influyó no en el simplista sentido de los antipodas, sino ayudándole a comprender que su filosofía de la vida como realidad radical era y tenía - que ser diferente del vitalismo y de la filosofía de la existencia." (La ética de Ortega, págs. 33-34). En este mismo sentido reflexiona Gaez, diciendo que la entrada en diálogo con la filosofía heideggeriana le hizo comprender a Ortega el verdadero talento, - "no biológico, sino vital o biográfico o humano" de su propia filosofía. Aunque añade el mismo autor que esta influencia no es decisiva, ya que en la evolución filosófica de Ortega, desde las Meditaciones del Quijote, se capta su verdadera línea, tan distinta, por otro lado, de la de Heidegger." (v. Sobre Ortega y Gasset pág. 15). Por otra parte, además de comentaristas que separan con nitidez ambos filósofos (Alain Guy, Los filósofos españoles de ayer y de

Croce, Toynbee), filosofía de la vida (Dilthey, Bergson),

(Continuación nota 95)

.- hoy, pág. 141), otros van más lejos y reivindican - la prioridad de la filosofía orteguiana sobre la de Heidegger: aparte de Marías ("Agrega de Ortega, pág. 61), dos extranjeros Walgrave "Las tesis fundamentales de esa filosofía existencialista - recuérdese - que para Walgrave Ortega es existencialista - las encontramos ya antes de Sein und Zeit". op. cit. pág. 305) y Cascales ("Il n'y a guère qu'un ou deux concepts fondamentaux de l'existentialisme de Heidegger, dont le grand ouvrage Sein und Zeit date de 1927, qui ne préfigurent pas, parfois avec une antériorité de treize ans dans les productions d'Ortega"; y añade - inteligentemente diferenciando a Ortega de los existencialismos: " chez Heidegger, est d'une manière générale dans l'existentialisme: " chez Heidegger, est il n'y a rien de comparable à l'idée de la raison vitale qui est le noyau de la philosophie orteguienne" (op. cit. pág. 17). A veces se han señalado, aunque no con el carácter de la influencia, la relación de Ortega con Sartre. Walgrave, por ejemplo, hace algunos análisis comparativos, si bien con la intención de desligar claramente ambos pensamientos, sobre todo teniendo en cuenta la interpretación catolizante que ha dado este autor de la filosofía orteguiana. - En efecto: mientras que ésta parte de la objetividad de los valores, para Sartre " el proyecto vital del hombre auténticamente vivo es un plan arbitrario(...) sin ninguna ilusión de que este plan pueda ser inspirado por una verdad objetiva o valor" (op. cit. pág. 208 - 209).

(96), Renan, Goethe, Simmel, Scheler, Fichte (97), Unamuno, materialismo dialéctico (98)...

(96).- Es necesario un estudio a fondo de las relaciones -
Hilthey-Ortega en el ámbito del pensamiento.

(97).- No nos parece tan clara la influencia de Fichte como,
por ejemplo, la puede parecer a Hernández Rubio: "La
influencia de Fichte sobre Ortega - a través de Nataly-
se aprecia cuando dice: "El individuo aislado no pue-
de ser hombre; el individuo humano separado de la so-
ciedad no existe, es una abstracción". (Sociología y
política en Ortega y Gasset, pág. 47 - 48). Y estima-
mos profundamente descabellado el siguiente aserto ca-
tegórico del mencionado autor: "Ortega y Gasset al fin de
cuentas no puede dejar de ser racionalista" (pág. 41).

(98).- Sumamente sorprendente es la obra de Julio Bayón, títu-
lada "Razón vital y razón dialéctica en Ortega", pu-
blicado recientemente (1972) por la Revista de Occi-
dente, y en la que trata de demostrar nada menos que
Ortega es un pensador materialista: "Ortega - dice -
tiene, a mi parecer, una posición particularísima en
la historia del pensamiento contemporáneo y tanto por
su originalidad cuanto más también -por que no decir-
lo- por la ambigüedad que a veces manifiesta en cier-
tos temas, es difícil encuadrarlo en ninguna corrien-
te precisa en nuestra época. Sin embargo, desde el mo-
mento en que tuve el primer contacto con su pensamien-
to, tuve siempre la impresión de que si hubiera que -
caracterizar de algún modo la doctrina de la razón vi-
tal, la "manera de pensar" que mejor y más esencial-
mente la calificaría sería precisamente la del mate-
rialismo". (pág. 126). Acombra desde luego la capaci-
dad intuitiva que posee el señor Bayón. En la conclu-
sión del libro sostiene: "creemos que la raíz última
del pensamiento de Ortega es fundamentalmente un ma-
terialismo que considera la realidad histórica (y, en
el fondo, toda realidad en general) de una manera dia-
léctica" (pág. 281). Abellán ha criticado la obra de
Bayón en una reseña publicada en la revista Siste-
ma nº 1: "el autor - expone - nos parece que fuerza
los textos para hacerlos entrar dentro de su propia
interpretación". (pág. 142). Aunque el propio Abellán
cae por otra parte en el mismo "despilafte" confusionis-

Estas indicaciones, sin embargo, suelen ser de ordinario tan sólo esas indicaciones. Basándose en simples aproximaciones de pensamiento, se deducen sin más las más estrictas conexiones. Queda por hacer en este sentido un estudio serio de las influencias que tuvieron en Ortega las diversas filosofías.

En ocasiones estas influencias, cuando lo hacen, han sido con respecto a autores anteriores o contemporáneos a Ortega, han resultado desbordadas de su propio sentido, llegando a decir los que las sostienen de modo tan extremo, que la filosofía orteguiana no es una auténtica filosofía original, sino que nuestro autor supo combinar elementos de aquí y de allá con hábil maestría. Que Ortega, en definitiva, sublimó el plagio. Esta frase se la debo a Eustaquio Galán y Gutiérrez. Lo cual, a nuestro entender, constituye un disparate bien poco afortunado, pues nos dice mucho para apreciar la poca dosis de comprensión filosófica que ha entrado en algunas cabezas españolas.

(Continuación nota 98)

• ta de Bayén cuando insiste en "la cercanía indudable entre el pensamiento orteguiano y el marxista, pues no en balde ambos son historicistas", y más adelante: "La explicación del sorprendente hecho de que una filosofía de tendencia dialéctica como la orteguiana rechace tan radical y tajantemente el marxismo, habría que buscarla por el lado de los condicionamientos de clase de Ortega". (pág. 143).

En el presente trabajo se ha incluido la filosofía de Ortega en el ámbito del irracionalismo, si bien se ha hecho, creemos, suficiente hincapié en las diferencias, no pequeñas, que existen entre esta filosofía y lo que se ha denominado "irracionalismo puro", diferencias que, por otra parte, llevan a afirmar el carácter propio y específico de la misma. El racievitalismo es una filosofía de elaboración original, si bien es encuadrable en un ámbito más amplio.

Unamuno y Ortega son los dos grandes pensadores originales de nuestra época en España. El primero, sin embargo, ha creado una filosofía de puro sueño irracionalista; pero su mérito es innegable: con él ingresa en nuestro país la filosofía de la existencia y toda su problemática. Ortega polemizando con el misticismo religioso - existencial unamuniano, ha penetrado en la filosofía por la puerta laica y ha elaborado un pensamiento que resumía las aspiraciones, europeas y al mismo tiempo burguesas, de la España de su tiempo.

CAPITULO SEGUNDO : **LA VIDA. REALIDAD RADICAL.**
 ANALISIS DE UNA CATEGORIA
 FILOSOFICA CONTRADICTORIA.

" Cuanto más lo pienso más evidente
me parece que la vida existe -
simplemente para ser vivida ".
 (Goethe).

1. La vida, realidad radical.

A. La pregunta filosófica fundamental.

Toda filosofía es una interpretación de la realidad. Aún cuando la famosa afirmación de Carlos Marx de que hasta ahora la filosofía ha interpretado el mundo y de que ha llegado ya la hora no de interpretarlo, sino de cambiarlo, sea rigurosamente cierta, no le es menos el que incluso la filosofía transformadora es al mismo tiempo, por propia constitución, y quizás con carácter previo, de índole puramente interpretativa.

Respecto de esto no constituye la filosofía orteguiana una excepción. Como de cualquiera otro pensamiento totalizador podemos cuestionar, como clave que dará depuradora su propia esencia, acerca de cuál sea su respuesta respecto de la pregunta filosófica fundamental, a saber: ¿qué es realidad?

Esta pregunta (¿ qué es realidad ?) constituye en sí un a priori, y en este sentido por parte del pensamiento idealista ha sido esgrimida como el estandarte prebtorio de la necesidad de un planteamiento metafísico en toda filosofía. Lo cual constituye una tautología, puesto que si esto fuera absolutamente cierto, se desprendería fácil-

mente que la única forma del filosofar válida sería la idealista. Las diferencias entre la filosofía materialista y la idealista no provienen de la primer pregunta filosófica fundamental (esta pregunta es común a ambas filosofías como - cualquiera otra, sino que se derivan de la respuesta que - cada una de ellas dé respectivamente.

En este sentido, se podría afirmar que dicha pregunta se halla situada en el umbral mismo de la filosofía y que, por lo tanto, constituye la cuestión más filosófica de todas. Entiéndase bien que nos referimos a la pregunta en - sí y no a las posibles respuestas.

Esto lo sabían muy bien los griegos cuando afirmaban que el comienzo de la filosofía - de cualquiera de ellas, por tanto - está en una actitud: en la actitud admirativa o, dicho son otras palabras que implican ya por parte del admirador una postura activa, en la actitud interrogativa.

Lo más radical de la filosofía no es la respuesta, sino la pregunta. Por eso, el pensar mítico, que no daba propiamente "respuestas" - al menos en el sentido racional - del término - tiene ese inmenso parentesco que tanto atrae a los investigadores de la Antigüedad con el estricto quehacer filosófico. Por eso Aristóteles, lejos de sentir desprecio - hacia dicha forma de pensamiento, hace una mención respetuosa a él en la Metafísica, al bien refiriéndose a los que lo elaboraron como "los antiguos". Y es que mito y filosofía -

van eternamente ligados por un vínculo común, constituido - por la actitud admirativo-interrogativa, por el preguntarse acerca de la realidad que envuelve y se cierne sobre el hombre y tratar de comprenderla (99). La pregunta filosófica - fundamental, pues, a la que nos venimos refiriendo, es una pregunta común a ambos tipos de pensar y, si se nos apura, - podríamos decir que es una pregunta que propiamente pertenece al terreno del mito, al menos en el sentido de que aparece históricamente con él. Por esto, dicha pregunta puede ser calificada de mítica o prefilosófica si se quiere. La filosofía comienza propiamente a partir de la respuesta dada; - una vez transpuesto el umbral penetraremos propiamente en - el edificio a través de uno de sus múltiples pasadizos. Toda filosofía se construye dado el primer paso, y éste viene definido por la respuesta a la pregunta filosófica fundamental, ¿qué es realidad?

A la hora de pretender una comprensión total de - la filosofía orteguiana se impone necesariamente hacer esa pregunta fundamental. La respuesta que le dé Ortega nos dará la base de toda su construcción filosófica. Veremos cómo

(99).-- Tema apasionante, y en el cual no entremos por caer fuera de la órbita del trabajo, es el de considerar hasta qué punto el hombre no sea un animal constitutivamente mítico, no sólo en el sentido de que viva y se alimente de mitos, sino en el más amplio de animal interrogador con motivo de la desconocida.

esta cuestión conlleva una gran transcendencia cuando se haga el análisis del pensamiento orteguiano, ocurriendo esto no sólo en aquellas parcelas filosóficas que tengan que ver más directamente con un planteamiento general o, si se quiere, metafísico, sino incluso en sectores que a primera vista podrían aparecer tan alejados de aquella problemática, tales como el de la filosofía social y el de la concepción política de nuestro autor. Ello es así por el profundo carácter de coherencia interna que caracteriza el pensar humano. Si bien es cierto que no comprenderemos la teoría ética de Ortega ni su perspectivismo gnoseológico si omitimos la presencia de la contestación primaria de que se viene hablando, también lo es que esta incompreensión se extenderá asimismo a la hora de abordar, póngase por ejemplo, la concepción elitista de " La Rebelión de las Masas " o las posturas orteguianas frente a la guerra o respecto del problema de la alienación femenina. Llevando las cosas más allá también se comprenderá, al menos con mayor nitidez, las posturas personales de Ortega respecto de los acontecimientos que le tocó vivir. Y por fin, la profunda conexión con la realidad social de la cual era eso. Sabido es, y esto nos lo ha enseñado con creces la sociología del conocimiento, que pensamiento y realidad del pensador son inseparables; no se comprenden el uno sin el otro. En el presente trabajo de ningún modo se ha querido hacer una biografía de Ortega ni menos aún una his-

toria de la apasionante época, rica en todos los sentidos, - que vivió. Pero al investigador serio y concienzudo no le - queda más remedio que hacer mención, siquiera de pasada, a estas realidades.

B. La respuesta orteguiana a la pregunta filosófica fundamental.

a) La realidad radical.

Ortega responde dualmente a la pregunta de qué - sea realidad; hace una distinción fundamental la distinción entre realidad radical y realidades radicadas.

La primera es aquella realidad que se constituye - en raíz de toda otra posible realidad; tiene sus substancias propias y se realiza así misma aunque para ello tenga que - contar - ya veremos cómo - con las otras realidades en ella radicadas. La realidad radical es la realidad primera para mí que no quiere decir que sea la más importante. Es sencillamente la realidad con la que, queramos o no, tenemos que contar, la realidad ineludible e inexorable que la llevamos - siempre presente; la realidad de la cual no podemos escapar, la que tienen todas las demás realidades algún determinado - sentido. Ortega desglosa la pregunta ¿qué es realidad? en - dos, a saber: ¿cuál es la realidad fundamental, la básica, - en la que se afincan todas las demás? por una parte, y, por

otra, ¿ cuáles son esas otras realidades, que siendo también reales, lo son en cuanto que en " realidad " se ve condicionada en la inserción con la primera?

¿ Y cuál es esa realidad radical en la cual todas las demás realidades hunden sus raíces ? Antes de cualquier experiencia humana, nos dirá Ortega, antes incluso de pensar y de caer en la cuenta de quién somos y en qué mundo vivimos, antes de todo eso, existe un hecho ineludible y dador de sentido a todas las cosas: ese hecho es que vivimos. Antes de plantearnos el problema de mi existencia personal, o la cuestión física de por qué los cuerpos caen, o la demanda angustiosa por el más allá, o quizá la más banal cuestión de qué medios de vida materiales me sostendrán, me encuentro con un hecho, condicionador de todos los demás y base de todas las preguntas que en todo caso recobran así su sentido; me encuentro con el hecho de la vida. La vida es anterior, es presupuesto a todo, a la ciencia y al arte, al dolor y al goce. Es condición gine qua non para que esas realidades existan: " ¿No merece la pena de que la Metafísica comience a decirnos lo que es el Universo paremos mientras en este hecho previo, humildísimo, pero irrecusable de que la Metafísica misma no es sino algo que el hombre - usted, yo - hacemos en nuestra vida, y que ésta, es consecuencia, es algo anterior, antecedente a cuanto la Metafísica o cualquiera otra ciencia o la Religión misma nos vaya a descubrir? Yo no sé si eso que llamo mi vida es importante, pero sí parece que, importante o no, está ahí antes que to-

de lo demás, incluso antes que Dios porque todo lo demás, - incluso Dios tiene que darse y ser para mí dentro de mi vida" (100).

La realidad radical, pues, no es la vida abstractamente considerada (100), como concepto, sino la vida en su realidad. Y como para mí la realidad de la vida es mi vida, ésta es en último término la realidad primaria y fundamental. Todas las demás cosas que no son mi vida tendrán realidad, pero una realidad derivada que adquiere su existir como real en aquélla. Esta mesa sobre la que escribo y el sol que ilumina a través de la ventana existen porque mi vida - da testimonio de su existencia, porque existen para mí. Si mi vida no fuese, ni esta mesa ni aquel sol existirían, al menos no existirían para mí. Pero no existir y no existir para mí es la misma cosa. (102).

(100).- Una lección de Metafísica, pág. 41.

(101).- No hay un vivir abstracto. (Göthe desde dentro. O. IV, pág. 400.).

(102).- Hay indudablemente una primera etapa en Ortega que está caracterizada por la influencia de su educación kantiana en Alemania. Esta época, aunque breve y no se desarrollada en sus escritos, ha dejado algún testimonio. Veamos un ejemplo, hablando precisamente de la vida, en el año 1910: "La ciencia parece reducir al significado de la palabra vida a una disciplina particular: la biología. Según esto, la matemática, la física, la química, no se ocupan de la vida, y habría seres vivos - los animales - y seres que no viven - las piedras. Por otro lado, los fisiólogos, al querer definir la vida mediante atributos

Pero en mi vida me encuentro con otras "cosas" que poseen, al menos a mí me lo parece, las mismas característi-

(Continuación nota 102)

tos puramente biológicos se pierden siempre, y aún no ha logrado una definición que se tenga en pie. Frente a todo esto, opongo un concepto de vida más general, pero más metódico. La vida de una cosa es su ser. ¿Y qué es el ser de una cosa? Un ejemplo nos lo aclarará. El sistema planetario no es un sistema de cosas, es este caso de planetas: antes de idearse el sistema planetario no había planetas. (Observemos el peto idealismo con que se desenvuelve Ortega con estas frases). Es un sistema de movimientos; por tanto, de relaciones: el ser de cada planeta es determinado, dentro de este conjunto de relaciones, como determinamos un punto en una cuadrícula. Sin los demás planetas, pues, no es posible el planeta Tierra, y viceversa; cada elemento del sistema necesita de todos los demás: es la relación mutua entre los otros. Según esto cada cosa se resuelve en puras relaciones". (En Adán en el Paraíso, O.C. I. pág. 481). Y reitera más adelante (pág. 482): "Cada cosa una envergadura: su vida, su ser es el conjunto de relaciones, de mutuas influencias en que se hallan todas las demás. Una piedra al borde del camino necesita para existir del resto del Universo". Sin embargo, Ortega en nota a pie de página, escrita cinco años más tarde, se arrepentirá de este modo de concebir el ser: "Este concepto leibniziano y kantiano - dice - del ser de las cosas me irrita ahora un poco." Y le irrita con razón puesto que constituye la concepción contradictoria de la vida como realidad que en él había comenzado ya a aparecer. En el texto no nos referimos a esta etapa juvenil de Ortega, en la que se expresa más como aprendiz que como creador de su propia filosofía.

cas que mi vida propia. Son las vidas ajenas, las vidas de los demás. Estas vidas de los otros no son para mí realidad radicada, y sólo puedo comprenderlas en la medida en que hago una translación de mi propia vida a las otras vidas de los demás. Porque supongo, por los datos externos que poseo, que tienen, en su intimidad, una estructura, si no idéntica, sí semejante a mi propia vida. El dolor de muelas que me duele a mí y no le duele al otro, y si las muelas le duelen al otro es lo que es esa realidad porque previamente en mi vida he tenido la experiencia del dolor de muelas o por lo menos de algún otro tipo de dolor. Si a mí no me ha dolido nunca nada no puedo saber que sea el dolor y mucho menos, naturalmente, qué sea eso tan específico que se llama dolor de muelas.

Si para mí la realidad radical es mi vida, también he de suponer que para los otros dicha realidad sea sus propias vidas y que para ellas mi vida no sea nada más que una realidad radicada, como no son la vida de ellos para mí. Por eso, en términos generales, haciendo pues teoría, se puede afirmar - diré Ortega - que la realidad radical es la vida de cada cual: " la vida, que es siempre de alguien, es para ese alguien lo absoluto. Todo lo demás que exista - llega al través de su vida dentro de la vida". (103).

(103).--"Por qué he escrito El hombre a la defensiva." O.C.-IV. pág. 70.

Por eso, porque la realidad primaria y fundamen--
tal, en la que se apoyan todas las demás es la vida de cada
cual "lo primero que ha de hacer la filosofía es definir -
ese dato, definir lo que es mi vida, nuestra vida, la de ca-
da cual. Vivir es el modo de ser radical: toda otra cosa y
modo de ser lo encuentro en mi vida, dentro de ella, como -
detalle de ella y referido a ella. En ella todo lo demás es
y es lo que sea para ella, lo que sea como vivido. (...) el
problema radical de la filosofía es definir ese modo de ser
esa realidad primaria que llamamos nuestra vida" (104).

Mi vida es realidad radical porque está antes que
todo lo demás (105), incluso antes del propio pensar. Este
es una función más de mi vida, muy próxima a las propiamen-
te biológicas y vegetativas. Descartes no tenía, pues, ra-
zón cuando deducía el hecho de su existencia del hecho del
pensar, puesto que es imposible el pensamiento si previamen-
te no vive: " No existo porque pienso, sino al revés: pien-
so porque existo. El pensamiento no es la realidad única y
primaria, sino al revés, el pensamiento, la inteligencia, -
son una de las reacciones a que la vida nos obliga, tiene -

(104).- "¿Qué es filosofía?" O.C. VII, pág. 405.

(105).- "Intente cualquiera hablar de otra realidad como -
más indubitale y primaria que ésta y verá que es im-
posible". (" ¿ Qué es filosofía ? ") O. VII, pág.
423.

sus raíces y su sentido en el hecho radical, previo y terrible de vivir". (106) La crisis del idealismo, dirá Ortega, es precisamente ésta: el partir del pensamiento, de la idea como realidad que existe de por sí; la idea, de esta forma, no se somete a la realidad que es la vida, sino que, por el contrario, le impone sus condiciones. En contra de todo planteamiento idealista, afirma nuestro autor que es en "esta realidad radical en cuya estricta contemplación tenemos que fundar y asegurar todo nuestro conocimiento de algo" y que "vida humana realidad radical es sólo la de cada cual, es sólo "mi vida". ". (107). Y esto es así porque antes de la realidad puramente filosófica existe otra, más fundamental y en la cual aquella hincó sus raíces, que es el vivir. Así describe Ortega la aparición de la idea de la vida como realidad perfilosófica: "El hacer filosófico es inseparable de lo que había antes de comenzar él y está unido a él dialécticamente, tiene su verdad en lo prefilosófico(...),

(106).- "En el centenario de una Universidad". O.C. V. pág.468.

(107).- "El hombre y la gente": O.C. VII, pág. 99-100. Esta idea se repite continuamente a lo largo de la obra orteguiana. Veamos otro ejemplo: "Lo primero que hay en el Universo es mi vivir y todo lo demás lo hay, en mi vida, dentro de ella. Ahora no resulta inconveniente decir que las cosas, que el Universo, que Dios mismo son contenidos de mi vida - porque "mi vida" no soy yo solo, yo sujeto, sino que vivir es también mundo. Hemos superado el subjetivismo." (En ¿Qué es filosofía? O. C. VII, pág.411).

el gran descubrimiento que éste (el pensamiento) puede hacer es reconocerse como esencialmente secundario y resultado de esa realidad preexistente y no buscada, mejor aún, de que se pretende huir. Este fue el camino que me llevó a la Idea de la Vida como realidad radical" (108).

Por otra parte, dice, con el concepto de mi vida o mejor la vida de cada cual hallamos lo que hasta ahora ha sido desconocido por la lógica: "una idea rarísima que es a la par " general " e " individual " porque la idea de mi vida puede aplicarse lo mismo " a mi caso o al de cada uno de ustedes". (109) Esto, que al parecer tanto emociona a Ortega que llega a afirmar que incluso el propio Hegel no lo consiguió (110), nos sorprende sobremanera, pues no acertamos a explicar no sólo la emoción del hallazgo, pero ni siquiera éste, ya que de buena porción de " conceptos " o "ideas " se puede predicar el ser a la vez general e individual de la misma manera que la idea de " mi vida ". Marín pretende aclararnos este punto al hablar de la vida como teoría, como interpretación, como abstracción de los datos reales del concreto vivir, y la vida como realidad, lo que es absolutamente mi vida, " irreductible, circunstancial -

(108).- Prólogo para alemanes. O.C. VIII. pág. 53.

(109).- ¿Qué es filosofía?. O.C. VII pág. 427 - 428.

(110).- Cfr. en el mismo lugar citado anteriormente.

y concreta". (111).

Pero esto tampoco nos dice gran cosa, puesto que de toda realidad - sea la que sea - se puede hacer una teoría, y entonces tendríamos por una parte las realidades individuales, "irreductibles, circunstanciales y concretas", y la - teoría generalizadora de dichas realidades. El hecho de que pueda hacerse una teoría de la vida no implica en ningún momento el haber hecho un hallazgo extraordinario.

Hasta tal punto es cierto para nuestro autor que la vida es la realidad radical que la muerte - afirma -, - que es propiamente la negación de la vida, no tiene auténtica existencia para el que muere, sino en todo caso para los que le ven morir: " En rigor, la muerte carece de realidad. La realidad de la muerte se reduce a la tristeza que experimentan los supervivientes. Y por eso ante el cadáver no - decían los antiguos: "ha muerto", sino "ha vivido, ha vivido" " (112).

La vida es, pues, la realidad radical, esto es, - " aquella en que tienen sus raíces todas las demás, es decir: en que aparecen en cualquier forma como realidades, y por eso las " encuentro " y tengo que habérmelas con ellas. En este sentido todas las otras realidades son "radicadas", se constituyen como realidades en ese " dónde " o ámbito que

(111).-- Idea de la Metafísica. pág. 44.

(112).-- Pío Baroja: anatomía de un alma dispersa B.O.C.IX.479

es la realidad radical, cualquiera que sea la índole de eso que en cada caso es real; de otro lado, realidad radical es lo que queda cuando elimino todas mis ideas, teorías e interpretaciones; lo que resta cuando me atengo a lo que, - quiera o no, encuentro irreductiblemente y me obliga a forjar ideas, teorías e interpretaciones. La realidad radical es la vida humana; más exactamente, mi vida, la de cada - cual". (113) La vida humana, sin embargo, no hay que confundirla con " el hombre "; el hombre no es la realidad radical, sino que es una realidad radicada en la propia vida. Esto es así por el carácter " dialéctico " de la vida humana, - que conlleva en sí constitutivamente no sólo al sujeto, sino también al mundo o circunstancia; por eso la vida es una realidad más amplia y más compleja de definir desde el punto de vista ontológico. (114) Tampoco es interpretada la vida como subjetividad (115), puesto que ella constituye en organización real de la realidad. El perspectivismo epistemológico se deduce la vida como elemento objetivo constituyente y organizador de la realidad. Es lo que llama Marías la realidad vista " en esbozo ". Esto, sin embargo, no nos

(113).- Marías, Idea de la Metafísica, pág. 37.

(114).- Ofr. idem. págs. 38 y 39.

(115).- Ofr. idem. pág. 57.

convence en absoluto, pues nos parece, como intentaremos razonar más abajo, un verdadero sofisma. Estamos más de acuerdo con las afirmaciones de Walgrave, según el cual el concepto o idea de la vida "es radicalmente individualista"(116).

Interpreta mal a Ortega Sánchez Agesta cuando afirma que " realidad radical es aquello a lo que recurrimos que dudamos " (117). El error de este aserto proviene de no tener en cuenta que según la filosofía orteguiana mal podríamos recurrir a la vida para que ésta nos sacase de dudas, puesto que la vida es constitutiva duda, constitutivo problema. La problematicidad de la vida proviene de que ésta es radical incertidumbre e inseguridad; tan incierta y tan insegura es que ni siquiera sabe si existirá en el mismo minuto siguiente.

También según nuestro parecer es falsa la interpretación de Elías de Tejada cuando dice. " El punto de partida es en Ortega siempre la vida humana, entendida como realidad suprema, valor supremo y saber supremo" (118). Para Ortega, la vida de cada cual no es realidad suprema, sino la realidad radical, cosa bien distinta. "Realidad suprema" hace alusión a aquella posible realidad de la cual derivarían su ser todas las demás. Ortega, al decir que la

(116).- La filosofía de Ortega y Gasset, pág. 219.

(117).- España al encuentro de Europa, pág. 282.

(118).- El concepto del Derecho en J.Ortega y Gasset.AFD nº pág. 38.

vida es realidad radical no pretende con ello en ningún momento que de la vida de cada cual, de la mí, por ejemplo, derivan el ser las cosas que hay; que la vida es realidad radical quiere decir tan sólo que para mí las cosas no son realidad en cuanto que se inserten, en cuanto que radiquen en mí vida. Tampoco por otra parte para Ortega la vida es valor supremo, puesto que nuestro autor dice en numerosas partes de su obra que la vida sólo tiene sentido, es decir, no es vida vacía, si se pone al servicio de algo. Incluso la vida vacía, dirá tiene que obstinarse en una empresa, a saber: en la de hacer que hace, o, por lo menos, en no hacer, esto es, en aburrirse. La vida para Ortega es tarea, empresa, misión. Por eso, la vida se pone al servicio de esa tarea, de esa empresa, de esa misión, que en realidad es la que le dá valor. De otro lado, bien es sabido la importancia que dá nuestro autor a la teoría objetiva de los valores. Estos son, para él, realidades absolutas e independientes que dan excelitud a la vida, humana, cuando ésta se esfuerza en alcanzarlos. En cuanto a lo de "saber supremo" suponemos que Elías de Tejada habrá querido decir que el saber sobre la vida es para Ortega saber supremo y no, como afirma, que la vida es saber supremo.

b) Las realidades radicadas.

Realidades radicadas son todas aquellas otras realidades que, no siendo mi vida, me son presentes en una u otra forma en ella. Se llaman " radicadas " porque en la vida penetran su raíz y de ella extraen la solidez de su propia existencia. Realidad radicada es todo lo demás que está a mi alrededor, que cuento con ello con mayor o menor intensidad.

Como la realidad radicada tiene existencia en tanto en cuanto se inserta en mi vida, de ahí se deduce fácilmente que la " intensidad existencial " de dicha realidad dependerá del grado vivencial que tenga en mi propia vida. La realidad radicada, espues, una " realidad gradual ", dependiente de la afectación que produzca en mi vida, realidad radical. Por eso dirá Ortega que las cosas (utilizando el término laso sensu " cosas " equivale a " todo lo demás que no es mi vida ", esto es, a la realidad radicada en cualquiera de sus especies) son " importancias ". La forma de " L'estar " de las cosas no es ontológicamente consistente en sí mismas, sino que están en mi vida. Están en cuanto que de una u otra forma me " importan ", me interesan.

Por eso, la indiferencia es la negación de la existencia. La indiferencia con respecto a una cosa consiste en

vivir prescindiendo totalmente (por lo tanto, incluso sin -- pensar en ella, puesto que si pienso en ella ya no prescin-- do) de su existencia. El ateo verdadero no es el que está -- preocupado por demostrar la inexistencia de Dios, sino el -- que ni siquiera se plantea el problema.

Las realidades radicadas son:

1) El alma y el cuerpo; es decir los elementos compo-- sitivos de mi ser. Ninguno de los dos forma -- propiamente mi vida, sino, al revés, son instrumentos en ma-- nos de ésta para construirse a sí misma. Ellos se proporcio-- nan las distintas potencias que me hacen posible el vivir; -- las potencias anímicas (memoria, inteligencia, voluntad, -- imaginación, etc.) y las corporales (energía física, sensa-- ciones, sentidos con los que capto la realidad circundante, -- etc.) Del mismo modo que me pueden proporcionar ventajas, -- también son fuente de inconvenientes, a veces grandes; por -- ejemplo, si carezco de una pierna, o si padezco de ceguera, o si mi memoria y mi inteligencia son francamente deficientes.

2) Las otras vidas.

En primer término, las otras vi-- das de los demás hombres; me son realidad gracias a que intu-- yo -- por el acontecer externo -- que poseen una contextura se-- mejante a la mía. Dichas vidas -- la del tú y la de él, o la -- del nosotros, vosotros ó ellos) me son realidades radicadas.

y como los propios pronombres indican, de carácter gradual. Me es más vida - más cognoscible, más cognoscible, más comprensible-la vida del tú (tu vida) que la vida de él (su vida). " La vida del otro no me es realidad patente como - lo es la mía: la vida del otro, digámoslo deliberadamente - en forma gruesa, es sólo una presunción o una realidad presunta o presumida - todo lo infinitamente verosímil, probable, plausible que se quiera - pero no radicalmente, incuestionable, primordialmente $\frac{1}{2}$ realidad ". (119) Estas vidas de los otros para hacérsenos propiamente realidad están necesitadas de una interpretación nuestra sobre ellas, y esa interpretación sólo es posible con los materiales que poseemos de nuestra propia vida: " estamos atentos a la materia que es nuestra vida para entender las demás. Sólo nuestra vida tiene por sí misma " sentido " y por tanto es inteligible. (...) Tenemos con nuestra vida que entender las ajenas precisamente en lo que tienen de distintas y extrañas - a la nuestra. Nuestra vida es el intérprete universal".(120) Por eso se nos presentan como " realidades de segundo grado" y por eso las vivimos como si ellas mismas fuesen " realidades radicales" (121).

(119).- El hombre y la gente. O.C. VII. pág. 143.

(120).- A "Historia de la Filosofía de Emile Bréhier. O.C. VI, pág. 387.

(121).- El hombre y la gente. O.C. VII, pág. 143.

La comprensión de otra vida supone, pues, un doble_ esfuerzo: el de hacer de la nuestra propia un método inter-pretativo y el más peliagudo de " imaginarnos " aquello que - teniendo realidad en la vida ajena no es común con la nues- tra. De ahí concluirá Ortega en la similitud entre la labor_ filosófica y la del novelista, ya que éste lo que hace es un esfuerzo de fantasía, de imaginación por comprender vidas - ajenas: " Porque la vida, consistiendo en lo que cada cual y sólo a él acontece, no es posible ver la de otro si no se - traslada uno, por casi mágica transmigración, desde sí mismo al centro que es el otro individuo. Supone, pues, la transi- toria negación que hago de mí mismo para intentar renacer en el prójimo. Esta negación de sí, supremo lujo de las criatu- ras, es, pues, un acto de rebosante vitalidad. El débil, náu- frago de sí mismo, se agarra a su yo como a la rica fortuita. Pero, además, ese intento transmigratorio requiere cierta - elasticidad de imaginación. Yo me veo a mí mismo, soy presen- te a mi vida, asisto inmediatamente a ella; pero al prójimo_ tengo que imaginarlo. En rigor, tengo que crearlo al través_ de los datos externos de su existencia. En este sentido somos todos, sin darnos cuenta, novelistas. Las gentes con quienes convivimos son personajes imaginarios que nuestra fantasía - ha ido elaborando ". (122).

En segundo término, también me son realidad radica

(122).- A una edición de sus obras. OC. VI, págs. 347-348.

da la vida de los animales y de las plantas, y aquí también de forma gradual y escalonada.

3) Las cosas inanimadas; si bien con ellas ya no puedo ejercer funciones de comprensión, sino de conocimiento externo, ya que carecen de interioridad.

4) Dios.

Por muy realidad suprema que sea - dirá Ortega - Dios es también una realidad radicada, puesto que es preciso que se inserte en mi vida de alguna manera para que tenga existencia: " Dios mismo, para serme Dios, tiene que revelarse a mí, tiene que manifestarse, epifanizarse en alguna manera en los espacios estremecidos y reverberantes que constituyen mi vida " (123) Pero la vida de Dios no nos es comprensible a los humanos, puesto que mientras nuestra vida es un " estar con ", es " coexistencia ", " vivir en el mundo ", Dios vive en eterna y depurada soledad: " para Dios vivir, ser, no es existir en un mundo. El no encuentra ninguna resistencia ni nada se le opone. Dios no tiene un mundo. El - que crea lo crea para el hombre y es el mundo del hombre, no el mundo de Dios. Por eso Dios no tiene fronteras, límites, - es ilimitado, infinito. Para Dios vivir es flotar en sí mismo, sin nada ni nadie ante El ni contra El. De aquí el más terrible y el más mayestático atributo de Dios: su capacidad

(123).- Una interpretación de la Historia Universal. O.C.IX. pág. 208.

para ser, para existir en la más absoluta soledad". (124) -
Por eso, Legaz, interpretando desde la vertiente católica es-
tas palabras de Ortega y quizás siendo más consecuente que -
él mismo, afirma: " "mi vida" es la realidad radical, o -
sea la realidad radicante de toda realidad, pero a su vez -
realidad radicada en la realidad suprema de Dios, que si por
una parte es real porque también se da en mi vida - y por -
eso es real para mí -, al mismo tiempo, en la experiencia -
religiosa, se patentiza como lo " totalmente otro ", o sea, -
como real no porque me lo encuentre yo, sino porque yo soy -
en El ". (125)

No se pueda desprender, sin embargo, de estas lí-
neas que Ortega tenga una teodicea. Lo cierto es lo contra-
rio: nunca se planteó filosóficamente en serio el problema -
de Dios. Lo único que queremos demostrar es que es muy posi-
ble una teodicea orteguiana, dando la razón en este punto a
Marías y al P. Walgrave, que no estaría en contradicción -co-
mo han afirmado algunos autores - con sus tesis filosóficas -
más radicales.

(124).- Una interpretación de la Historia universal. O.C.IX.
pág.209.

(125).- Filosofía del Derecho. pág. 37.

c) Exaltación de la vida por el raciovitalismo.

Esta realidad radical hallada tras todos los esfuerzos del raciovitalismo constituye la piedra clave de la filosofía y, por lo tanto, si se quiere ser consecuente, de todo lo cognoscible. La elevación de la vida a suprema categoría del pensamiento no para en los ámbitos de la filosofía, sino que pretende inundarlo todo: " el imperativo de vitalismo que se eleva sobre el destino de los hombres no tiene nada que ver con el retorno a un estilo primitivo de existencia (...) Se trata de consagrar la vida, que hasta ahora era sólo un hecho mudo y como un azar del cosmos, haciendo de ella un principio y un derecho" (126).

Frente al " pensar abstracto ", desligado de la realidad, del idealismo, y frente al " grosero realismo materialista", el raciovitalismo, en ígnea explosión humanista, quiere hallar una vía intermedia, pero conciliadora y superadora de ambos tipos de pensamiento, proponiéndose como meta última el " vencer esta inveterada hiposensibilidad ante la vida" para sacarla de su prisión y colocarla en el puesto que se merece, el más alto de todos. Tal es, al parecer de Ortega, " la alta misión de nuestro tiempo " (127) Esta misión, sin

(126).-- El tema de nuestro tiempo O.C. III. pág. 179.

(127).-- El tema de nuestro tiempo. O.C. III, pág. 191.

embargo, nos ha conducido, tras largo caminar, a un callejón sin salida, del cual los vitalismos a pesar de sus esfuerzos no logran salir. Reconocer por parte de ellos este hecho es también misión de nuestro tiempo.

Pero ¿qué es, es posible preguntarse, la vida humana? ¿cómo conoceremos sus límites y su contenido? A esta pregunta inexcusable cada pensador vitalista ha respondido de una forma, a veces excesivamente dispar. Nuestro autor no nos ha dado una fórmula exacta, en pocas palabras, no nos ha dado una definición; quizá, es cierto, sea mucho el pedir una definición de algo tan indefinible como es la vida; pero nuestro intento de comprensión no debe contentarse con respuestas vagas, sino que nos es preciso, siquiera sea por la vía descriptiva, llegar a poseer intelectualmente, al menos de modo aproximado, lo que el raciovitalismo entiende por vida humana, o mejor, por la vida de cada cual. Ortega ha "definido" la vida a lo largo de sus múltiples páginas, a salto de mata, y de modo descriptivo. Como queremos ser fieles a su pensamiento en la exposición del mismo, a continuación resumimos dichos caracteres descriptivos de la vida humana.

2. Caracteres de la vida.

Los caracteres que a continuación mencionamos -- como descriptivos de la vida humana en la concepción del raciovitalismo están íntimamente imbricados unos con otros, -- de tal manera que sólo son comprensibles considerados en la totalidad y no separados unos de otros.

Dichos caracteres son:

A) La vida es individual e intrasferible.

"Vida es siempre realidad propia y exclusiva de -- alguien, es vida mía, o tuya, o suya. Es lo que pasa dentro de mí, en los límites de mi cuerpo y mi conciencia." (128)

" (...) la vida es intrasferible (...) cada cual tiene que vivirse la suya." (129).

B) La vida es soledad.

Precisamente porque es individual e intransferible porque es esencialmente incommunicable, la vida humana es -- también esencial soledad: " la vida humana sensu stricto -- por ser intransferible resulta que es esencialmente soledad (130). " Vivir es, en su raíz misma, haberse quedado solo --

(128).- El Espectador VIII. O.C. II. pág. 661.

(129).- El hombre y la gente. O.C. VII. pág. 105.

(130).- Idem.

conciencia de unicidad, de exclusividad en el destino, que sólo él posee. No se vive en compañía. Cada cual tiene que vivirse por sí su vida, apurarla con sus únicos labios, como una copa llena de lo dulce y lo agrio. A uno le pasa hallarse acompañado; pero el pasarle a uno no admite copartí-
cipes." (131) En el mismo sentido, afirma que en otro lugar: "la soledad radical de la vida humana, el ser del hombre, no consiste, pues, en que no haya realmente más que él. Todo lo contrario: hay ~~nada~~ menos que el universo con todo su contenido. Hay, pues, infinitas cosas, pero ¡ahí está! en medio de ellas el Hombre, en su realidad radical, está solo solo con ellas, y, como entre esas cosas están los otros seres humanos, está solo con ellos." (132)

Este aserto de que la vida humana sea radical soledad se ve a veces en contradicción con otros pensamientos de nuestro autor:

1) así, por ejemplo, no se comprende muy bien cómo se puede afirmar que la vida humana es radical soledad y, al mismo tiempo, como explicaremos más abajo al mencionar otro carácter de la vida, esencial coexistencia. Dicha coexistencia que implica dialécticamente la necesidad de lo

(131).- Socialización del hombre, en "El Espectador XIII" - O.C. II. 739.

(132).- El hombre y la gente. O.C. VII. 107.

otro que conmigo coexiste ("yo soy yo y mi circunstancia") no es compatible con la afirmación de que mi vida sea soledad.

2) a veces, nuestro autor al afirmar semejante aserto justifica más bien un modo de vida o una realidad sociopolítica que una realidad ontológica de la propia vida humana. Así, por ejemplo, cuando afirma "sólo en nuestra soledad somos nuestra verdad." (133) no sabemos a ciencia cierta si aquí el término "verdad" es usado como concepto ontológico o como principio axiomático. En todo caso, de dicha afirmación se desprende que hay un tipo de vida — que, por muy alejada que esté de "nuestra verdad", no por eso dejará de ser vida propiamente dicha. Pero donde realmente tenemos que buscar la justificación ideológica de estos pensamientos orteguianos es en la defensa que con ellos pretende de la mentalidad burguesa individualista. Así nos lo demuestra el conculido grito que lanza frente al fenómeno llamado por él "socialización", fenómeno contra el cual lanzaría las máximas diatribas en su mejor obra, "La rebelión de las masas". La cualidad solitaria de la vida parece que quiebra, pues, en el propio Ortega, quien tras admitir dicho carácter de modo categórico y pretendiéndole dar un —

(133).— Idem, pg. 108.

claro matiz ontológico, nos dice: "Y sin embargo, no puede dudarse que hoy experimentamos un inesperado, cambio de dirección. (Aquí empezamos a sospechar de lo que nos ha dicho hasta ahora el autor correspondía exclusivamente a la vida que "iba en una dirección", a un tipo, pues, de vida, al tipo de vida característica de la ideología liberal individualista, agregamos nosotros). Desde hace dos generaciones ---continúa---, la vida del europeo tiende a desindividualizarse. Todo obliga al hombre a perder unicidad y hacer menos compacto. Como la casa se ha hecho porosa, así la persona y el aire público - las ideas, propósitos, gustos - van y vienen a nuestro través y cada cual empieza a sentir que acaso él es cualquier otro. ¿Es esto sólo un cambio transitorio, un paso atrás para dar un brinco más alto de individualización? No se sabe; pero es un hecho que a estas horas gran número de europeos sienten una lujuriosa fruición en dejar de ser individuos y disolverse en lo colectivo. Hay una delicia ---epidémica en sentirse masa, en no tener destino exclusivo. El hombre se socializa." (134)

Hay en estas palabras una clara repulsa de la nascente sociedad de consumo, con todos sus males, considerada como la antípoda de la vieja sociedad liberal, sustrayén

(134).- Socialización del hombre. en "El Espectador VIII".
O.C. II. 739.

dose al hecho de que aquélla no sólo no es antagónica de -- ésta sino que es su más indirecta heredera. Estas observa-- ciones sirven, pues, para hacernos caer en la cuenta de que muchas veces la filosofía, tras un aparente ropaje ontológi-- co, trata de justificar una postura, caduca ya o con vida, -- pero que en modo alguno corresponde a la universalidad de -- lo objetivo, sino tan sólo a una parcela de la realidad hu-- mana, en ocasiones demasiado poco vigorosa por sí misma.

C) La vida es fatalidad.

La vida es fatal en doble sentido:

1) nos encontramos con ella. A nadie se le pide -- permiso para nacer ni se le consulta sobre el momento que -- considera más oportuno. "La vida --dirá nuestro autor-- nos -- es arrojada." (135) y con expresión más rica en simbolismo: "la vida nos es disparada a quemarropa." (136) "Este carác-- ter súbito e imprevisto es esencial a la vida. Fuera muy -- otra cosa si pudiéramos prepararnos a ella antes de entrar -- en ella. Ya decía Dante que "la flecha prevista viene más -- despacio." Pero la vida en su totalidad y en cada uno de -- sus instantes tiene algo de pistoletazo que nos es dispara-- do a quemarropa (...).

(135).- Unas lecciones de Metafísica, pág. 50.

(136).- El hombre y la gente. O.C. VII pág. 102.

La vida nos es dada mejor dicho, nos es arrojada o somos -- arrojados a ella (...)." (137) Y en otro lugar: "no nos la hemos dado a nosotros, sino que nos la hemos encontrado o -- nos encontramos en ella al encontrarnos con nosotros mismos." (138) La vida, pues, constituye un hecho fatal con el que -- nos encontramos y al cual debemos --tenemos--, queremos que -- no, dar solución en un determinado sentido. Se nos es dada__ la vida, pero no se nos es dada hecha; antes bien, la tenemos que hacer nosotros, cada uno la suya. Por eso la vida -- es constitutivo problema y esencial preocupación. Y puesto__ que preocuparse es ocuparse del futuro, también es futura-- ción y en este sentido continuo quehacer. Pero todas estas__ características son objeto de análisis individual más abajo.

2) En un segundo sentido la vida también posee el carácter de fatalidad: no sólo en de que "nos es disparada__ a quemarropa" y la tenemos que aceptar para darse solución, sino también en de que nos encontramos con ella en una de-- terminada forma; es decir, no se nos "dispara" una vida abs__ tracta, carente de forma, sino que esta vida está inserta -- en un mundo determinado, de aquí y ahora, del cual forman -- parte todas las cosas que me "importan", que importan en mi vida, quiera ésta o no, puesto que en ella están radicadas:

(137).- ¿Qué es filosofía? O.C. V 32.

(138).- En torno a Galileo, V 32.

"La vida, en efecto, deja un margen de posibilidades dentro del mundo, pero no somos libres para estar o no en este mundo que es el de ahora. Solo cabe renunciar a la vida, pero si se vive no cabe elegir el mundo en que se vive. Esto da a nuestra existencia un gesto terriblemente dramático." ---

(139) Este "mundo" con el que nos encontramos está compuesto por todo lo que me rodea, incluso también por mi alma y mi cuerpo, esto es, por mis potencias anímicas y físicas. -- El mundo se me presenta a la vez como una gama de posibilidades, de caminos abiertos, entre los cuales puedo --y debo, no me queda más remedio-- elegir; si mi mundo es amplio y rico, entonces me ofrecerá más facilidades y puntos de apoyo para construir mi vida, si es estrecho y ruin, las posibilidades y los caminos serán menores en número y en calidad. -- Pero por otra parte el mundo también se me presenta como un complicado haz de inconvenientes con los cuales tengo que contar para hacer mi vida. Más incluso esos inconvenientes ayudan a construirla, pues sin ellos me vería flotando en el vacío y por siempre indefinido. La muerte, por ejemplo, que es la máxima limitación de la vida, puesto que es su negación, siendo el máximo inconveniente, se me presenta al mismo tiempo como punto de referencia en mi vida, hasta el

(139).- Unas lecciones de Metafísica. pág. 49.

punto de que sin ella carecería de sentido la misma vida. _ El mundo es, pues, un magnífico sistema de posibilidades e_ imposibilidades, de facilidades y dificultades, de conve--- nientes y de inconvenientes, gracias a los cuales puedo caminar y moverme entre ellos en un determinado sentido. La esclavitud de la piedra, que es estar eternamente sometida_ a la ley de la gravedad, es al mismo tiempo la condición de su existencia, puesto que sin esa fuerza gravitatoria no podría permanecer como piedra.

D) La vida es quehacer.

Siendo así que nos encontramos con el hecho de -- nuestra vida, también es cierto que no se nos es dada hecha; al contrario, se nos da vacía y se hace de nosotros el protagonista, cada cual de su propia vida. Así, cada uno tiene que hacer su vida, quiera o no. En cada momento debe pensar lo que va a hacer en el siguiente y debe decidir eso que va a hacer y ponerlo en obra; esto es hasta tal punto cierto - que en el caso extremo de que alguien decida no decidir o que otro decida por él, podremos creer que tal individuo ha perdido la esencia de la individualidad, pero en ningún momento que su vida haya dejado de ser quehacer, aunque dicho quehacer consista precisamente en un no-hacer: "La vida es_ quehacer. No se trata con que la vida se encuentre con que-

haceres, sino que no consiste en otra cosa que en quehacer. -- La vida es lo que hay que hacer. Quien intente eludir esta -- condición substancial de la vida, recibe de ella el más terrí- ble castigo: al querer no hacer nada se aburre, y entonces -- queda condenado al más cruel de los trabajos forzados, a " ha- cer tiempo". El fainéant es el que hace la nada -- un horrendo suplicio dantesto. ¡Hasta tal punto es ineludible en la vida, su imperativo de quehacer! " (140). Y para hacer algo en el -- futuro próximo que nos espera con afán de ser llenado, es pre- ciso que ideemos previamente eso que vamos a hacer, que haga- mos un esfuerzo mental por dar contenido a este próximo futu- ro: por ello la vida es invención: " la verdadera vida es in- xorable invención" (141); " (el hombre) es un ente forzado, si quier existir, a existir en la naturaleza, sumergido en -- ella; es un animal. Zoológicamente, la vida significa todo lo que hay que hacer para sostenerse en la naturaleza. Pero el -- hombre se las arregla para reducir al mínimo esa vida, para -- no tener que hacer lo que tiene que hacer el animal. En el -- hueco que la superación de su vida animal deja, vacía el hom- bre a una serie de quehaceres no biológicos, que no le son im- puestos por la naturaleza, que él se inventa a sí mismo. Y -- precisamente a esa vida inventada, inventada como se inventa,

(140).-- Goethe desde dentro. O. G. IV. 421 - 422.

(141).-- Para el archivo de la palabra. O. G. IV. pág. 366.

a sí mismo. Y precisamente a esa vida inventada, inventada es como se inventa una novela o una obra de teatro, es a lo que el hombre llama vida humana (...)." (142) Toda actividad humana es puramente invención; la técnica, a la que se refiere la obra anterior, tiene precisamente ese carácter; y por eso se puede definir al hombre como animal que inventa, a diferencia del animal, cuya vida está constituida por una monótona repetición. Esto no quiere decir que en determinadas vidas humanas toda sea invención; puede suceder, por el contrario, que en esas vidas haya una mínima dosis de invención; pero serán tanto más propiamente vida humana cuanto más sean objeto de la actividad creadora del sujeto, es decir, de su invención: "repetir no es vivir, porque vivir es siempre ensayar; vivir en su plenitud es siempre ensayar y estrenar". (143) Ortega remarcará siempre la vida la idea de que la vida humana tiene siempre algo de género literario: (144) "La vida humana es, por lo pronto, faena poética, invención del personaje que es-

(142).-- Meditación de la técnica. O.C. V. pág. 130.

(143).-- Una interpretación de la Historia universal. O.C. IX. pág. 27.

(144).-- Prólogo para algunos. O.C. VIII, pág. 29. Abellán - ver aquí un parentesco con Unamuno: "Una idea que Unamuno supo ver y anticipar en el filósofo recién estrenado fue la de la vida como historia, es decir, como proyecto literario o faena poética, palabras que a Ortega le gustaba emplear; idea, por lo demás, que se encuentra con frecuencia en los escritos unamunianos" (La filosofía de Ortega y Gasset. pág. 102 y también 104).

da cual, que cada época tiene que ser. El hombre es novelista de sí mismo. Y cuando a un pueblo se le seca la fantasía para crear su propio programa vital, está perdido (...)! Pues bien, la vida humana resulta ser, por lo pronto (...) un género literario!".

La vida es, pues, resumiendo este apartado, continua decisión e invención de quehaceres para llenar nuestro futuro vacío, y las formas de ocuparlo constituyen precisamente las ocupaciones. (145).

E) La vida es futurición.

En esa labor de invención y de decisión de lo que vamos a hacer, que constituye nuestra vida, está ínsita esta obra característica: la vida se hace mirando al futuro: "si nuestra vida consiste en decidir lo que vamos a ser, quiere decirse, que en la raíz misma de nuestra vida hay un atributo temporal: decidir lo que vamos a ser, por tanto, el futuro" - (146a Por eso la vida no puede estar afinada en el pasado, - hasta el punto de cuando se queda o pretende quedar en él no puede ser de otra manera sino reelaborándolo, para poder revivir

(145).-- Cfr. Unas lecciones de Metafísica, págs. 51 y 54; En torno a Galileo, V. págs. 11-12 y 123; A una edición de sus obras, VI, pág. 150; "A Veinte años de casa de Fox del conde de Yebes" VI, pág. 222-223; Una de las lecciones VII, pág. 419. (

(146).-- Unas lecciones de Metafísica, pág. 55.

virlo nuevamente. No puede vivirse el pasado tal como éste fué precisamente porque ya dejó de existir inexorablemente; los intentos de adoptar las formas de la vida del pasado sólo pueden triunfar si es éste readaptado a las circunstancias del presente.

El presente, sin embargo, se nos presenta como un momento carente de entidad, pues justo cuando empieza a existir al unísono muere para convertirse en pasado, (147) La vida humana, pues, no puede hundir sus raíces tampoco en el presente porque éste no tiene consistencia propia: "nuestra vida es ante todo toparse con el futuro. No es el presente o el pasado lo primero que vivimos, no: la vida es una actividad que se ejecuta hacia adelante, y el presente o el pasado se nos desuebran después en relación con ese futuro" (148). - "Propiamente hablando no se vive "ahora", ni "antes" sino en este inmediato futuro que en cada instante avanza hacia nosotros planteándonos problemas. Vivir es hallar la manera de conservarse en el momento próximo, en la circunstancia que va. En este sentido tan elemental, vivir es sobrevivir" (149).

Esto da un cierto carácter paradójico a la vida humana: al ser esencial futurición, al estar volcada sobre el -

(147).- El ahora real no es un ya, sino un en seguida. (Garrigó, Reflexiones y disputaciones metafísicas, pág. 38)

(148).- Unas lecciones de Metafísica. pág. 38.

(149).- Los "nuevos" Estados Unidos. O.C. IV. 358.

inmediato futuro, al ser futuro, resulta que la vida es lo -- que aún no es. (150) Para dar contenido real a eso que aún no es, pero que por fuerza tiene que ser, el sujeto de la vida -- tiene que profetizar sobre dicho contenido; la vida es en este sentido profecía: " Si la vida humana no es una realidad -- cuyo ser, cuya consistencia o contenido le es dado ya hecho -- al hombre como le es dado a la piedra y al astro, sino que su ser tiene que hacérsele él, entonces la vida de cada cual es -- profeía constante y sustancial de sí misma, puesto que es -- esencialmente, queramos o no, anticipación del futuro" (151). Por eso habla Marías de la estructura vectorial de la vida, -- aprovechando una imagen de la física para explicar gráficamente el carácter de que la vida es hecha hacia adelante (futurición) y el de que el sujeto, situado en el punto de origen vectorial ("Dimensión de instalación" dirá Marías), tenga que lanzar su potencia vital en un determinado sentido y, -- por lo tanto, profetizar su propia vida. (152).

La vida es también -- para nuestro autor -- futurición en un sentido más amplio que el hasta ahora examinado; -- esto es, no sólo teniendo en cuenta que en cada instante la vi

(150).-- Cfr. ¿Qué es Filosofía? O.C. VII, pág. 420 y Unas -- lecciones de metafísica. pág. 53.

(151).-- En torno a Galileo. O.C. V. pág. 136-7;

(152).-- Antropología metafísica. págs. 107 a 115.

da se decide a sí misma mirando al futuro, sino al mismo tiempo en el de que dicha decisión es ésta y no otra en virtud de un futuro más amplio, no sólo el inmediato, abarcador de toda la dimensión temporal de la vida. Este que decide para el momento siguiente lo decide porque la realización de dicha decisión hará posible, será un eslabón de la cadena, de otras decisiones futuras y éstas a su vez de otras posteriores... Pero todas estas decisiones futuras y éstas a su vez de otras decisiones, desde la primera hasta la última, tendrán su razón de ser y cobrarán su sentido en vistas a un programa, a un proyecto que yo he trazado para mi vida toda. El proyecto el cual yo soy es el motivo último y decisivo - la finalidad - y al mismo tiempo el motor de todos mis quehaceres, de todas mis parciales futuriciones, de todas mis particulares profecías. Este proyecto vital es obra imaginativa de cada hombre, creación propia: "ese programa de vida que cada cual es, es, claro está, obra de su imaginación" (153).

Sin embargo, el hombre puede idear muchos programas existenciales, diversos entre sí; más de esta pluralidad de programas tan sólo uno corresponderá a lo que íntimamente está llamado a ser. Este proyecto de vida al que íntimamente está el hombre llamado a ser es lo que nuestro autor denomina "destino": "esos diversos proyectos vitales o programas de -

vida que nuestra fantasía elabora, y entre los cuales nuestra voluntad, otro mecanismo psíquico, puede libremente elegir, - no se nos presentan con un cariz igual, sino que una vez extraña, emergente de no sabemos qué íntimo y secreto fondo nuestro, nos llama a elegir uno de ellos y excluir los demás. Todos, conste, se nos presentan como posibles - podemos ser uno u otro-, pero uno, sólo uno se nos presenta como lo que tenemos que ser".(154) Hay, pues, dos proyectos: el que nosotros elegimos libremente y el que íntimamente estamos llamados a ser. Para aclararnos terminológicamente al primero lo llamaremos simplemente proyecto y al segundo vocación, que en este sentido coincide con la noción de destino.

F) La vida es preocupación.

En realidad esta característica puede identificarse plenamente con la anterior. Siendo la vida futurición, inversión de lo que vamos a hacer en el futuro, también es, por tanto, ocupación de aquello en lo que más tarde hemos de ocuparnos. Constantemente hemos de ocuparnos en pensar cuáles van a ser nuestros futuros quehaceres, nuestras futuras ocupaciones. Por eso, dirá Ortega, la vida es preocupación, es decir, ocuparse con antelación: " vida es preocupación y lo es no sólo en los momentos difíciles, sino que lo es siempre y, en -

(154).- Idem.

esencia, no es más que eso: preocuparse. En cada instante tenemos que decidir lo que vamos a hacer en el siguiente, lo que va a ocupar nuestra vida. Es, pues, ocuparse por anticipado, pre-ocuparse" (155).

La vida, al preocuparse, al ocuparse del incierto y azaroso futuro, retrocede y encuentra como arsenal de soluciones al pasado; " de esta manera nacen la técnica y la historia" (156). Ambas suministran al hombre el material necesario para resolver su pre-ocupación. El pasado tiene, pues, una misión instrumental; cuando el hombre se encuentra perdido ante la novísima situación que es el futuro, no le queda más remedio que volverse a la otra parte de su vida - la ya vivida - y extraer de su experiencia, de la experiencia de la vida, - las posibles soluciones.

La preocupación como característica de la vida ha sido también resaltada por Heidegger, quien la ha denominado Sorge. Nuestro autor, sin embargo, ha defendido su paternidad de la idea a cón y espada en diversos lugares de su obra. (157) Aranguren distingue ambas nociones - la orteguiana y la heideggeriana- diciendo: " La preocupación orteguiana se distingue

(155).- ¿Qué es Filosofía? O.C. VII, pág. 436.

(156).- Goethe sin Weimar. O.C. IX. págs. 588-589.

(157).- Loc. cit. y Pasado y porvenir para el hombre actual. IX. pág. 634.

claramente de la preocupación o cuidado heideggeriano. La primera es preocupación o inversión de la vida. El segundo es, sobre todo, preocupación de la muerte, es angustia." -- (158) Y Recasens, en actitud conciliadora, dice: "Nuestra vida (...) consiste en (...) preocuparnos, en el doble sentido de esta palabra, como anticipación de una ocupación y en tanto que cuidado o quita." (159)

G) La vida es inseguridad radical.

Siendo la vida futuración, y teniendo el futuro -- como carácter esencial el ser azaroso e incierto no se puede decir otra cosa sino que aquélla es también en su más íntima raíz inseguridad: "nuestro vivir consiste primariamente en un estar proyectados sobre el porvenir. El porvenir -- es la inseguridad. Esta inseguridad está administrada, regida por el poder irracional del Azar." (160) "La vida es --- nuestra reacción a la inseguridad radical que constituye su sustancia." (161) "Nuestra vida es afán de ser precisamente porque es al mismo tiempo, en su raíz, radical inseguridad." (162)

(158).- La ética de Ortega nota pie de pág. 27.

(159).- Introducción al estudio del derecho, pág. 18.

(160).- Goethe sin Weimar. O.C. IX 588.

(161).- Goethe desde dentro. O.C. IV 412

(162).- En torno a Galileo. O.C. V 32.

Ante la circunstancia -especial y temporal- que nos rodea experimentamos un primer sentimiento: la incertidumbre. No sabemos qué va a ser de nosotros en el instante siguiente, si el lugar en el que estamos tendrá las mismas características que al presente o si bien habrá cambiado -- por un acontecimiento imprevisto, si el tiempo de nuestra existencia seguirá su inexorable transcurrir o si, por el contrario, encontraremos la muerte. Mañana, para el hombre, siempre es problema. Por eso, la vida, que está lanzada vectorialmente, en actitud futurible, hacia ese mañana, se hace problema de sí misma, se autoproblematiza; y esto de forma continua e inextinguible; por eso la vida es radical inseguridad.

Apoyándose en estas ideas reprochará nuestro autor aquel consejo que propagó el fascismo italiano, y que antes había gritado, con su natural decir, el gran poeta -- Nietzsche, de vivere pericolosamente. ¿Cómo vamos a proponernos vivir en peligro si la vida es, querríamoslo nosotros o no, constitutivo problema, constitutivo peligro? El consejo nietzscheano-fascista se convierte así en un puerco pleonismo.

Sin embargo, las cosas no están tan claras como a primera vista pudiera parecer en el propio Ortega. En primer lugar nuestro autor nos dice que tampoco es posible una vida sin certidumbres, sean éstas del género que sean; es pre

ciso que nos apoyemos en determinados datos, que damos como seguros, y que nos "economizan" nuestra vida al hacer posible que determinadas facetas de ella estén solucionadas: -- "El hombre está siempre en el problema que es su circunstancia, mas por lo mismo, forzado a reaccionar ante este problema, está siempre en una relativa solución. El hombre más escéptico vive ya en ciertas convicciones radicales, vive en un mundo, en una interpretación. El mundo en que está el escéptico se llama "lo dudoso": vive en él, está en la duda, en el mar de lo dudoso, en el mar de confusiones como le llama muy certeramente la expresión vulgar y ese mundo de lo dudoso es tan mundo como el mundo del dogmático, aunque sea un mundo pavorosamente pobre. Cuando se habla, pues, de un "hombre sin convicciones" cuídese de advertir que eso es sólo una manera de hablar. No hay vida sin últimas certidumbres: el escéptico está convencido que todo es dudoso." (163)

Claro que estas "convicciones" --se objetará-- es labor a la que ha llegado el hombre precisamente para solucionar el problema de que su vida sea radical inseguridad. Pero esto tampoco es en absoluto cierto, pues la experiencia nos demuestra que la mayor parte de los hombres no "reelaboran" sus convicciones, antes bien las aceptan mal y como a ellos llegan. En tal sentido, nuestro autor, hablará --

(163).-- En torno a Galileo O.C. V 24-25.

de los usos sociales, por ejemplo, como "vida anquilosada" que me da solucionados una serie de posibles problemas en mi cotidiana convivencia; acudo al uso social ante una situación concreta como acudo ante un objeto de la naturaleza exterior. La vida social en general poseerá para nuestro autor este carácter "natural" y anquilosado, y por lo tanto - falsificado de la vida en su pura entidad.

Si la vida humana es radical inseguridad entonces no es posible hablar de certidumbres ni de "convicciones" - como constitutivas de ella misma. Y si se admite que dichas certidumbres forman parte esencial de la vida humana, también habrá que admitir que la vida social es propiamente vida en sentido estricto, y no simplemente vida falsificada. Hay, pues, contradicciones francamente insalvables en estos pensamientos orteguianos.

En segundo lugar, es preciso decir que hay en algunos textos de nuestro autor referentes a este problema la intención clara de manifestar, no que la inseguridad sea -- elemento esencial de la vida humana, sino que debe serlo, - volviendo contra sí mismo las acusaciones que el vivere periculosamente le habían suscitado en contra del fascismo y de Nietzsche.

Vedmoslo: "es sumamente grave para el hombre encontrarse excesivamente rodeado de aparentes seguridades. -

La conciencia de la seguridad mata a la vida. En ello estriba la degeneración, siempre repetida de las aristocracias." (164) Y más abajo, en la misma obra, temiendo el exceso de certidumbres de la vida actual: "Nada debilita tanto los -- profundos resortes del viviente como el exceso de facilidades." (165)

Aquí, pues, se proclama un estilo de vida, se expresa un deseo, pero en modo alguno se verifica o constata un hecho. Se confunde el deseo con la realidad y ambos son identificados. Hay una idealización de la vida humana y al mismo tiempo una ferviente aspiración a que sea de una determinada forma. Está de más quizá el decir que nuestro autor, a la vista de estas contradicciones, es presa de una nostalgia, posiblemente sublime, de un pasado que se le escurre -- entre los dedos, el pasado de un liberalismo aristocrático -- que toca a su fin. Dicha nostalgia es común a los ideólogos del liberalismo y a los teóricos del fascismo incipiente, -- que ven en los fervores de la socialización de las masas humanas la periclitación inexorable de sus ideales. El fascismo posterior --el tecnocrático-- sabrá utilizar, sin embargo, en provecho propio dicho fenómeno socializador, aunque por una vía totalmente distinta: la vía del terrorismo consumis

(164).-- Goethe desde dentro. O.C. IV 412.

(165).-- Idem pág. 417.

ta. Por este camino podrá sostener con menor esfuerzo su -- viejo ideal: el mantenimiento de la sociedad clasista, bajo la opresión, inteligentemente camuflada, de las élites en -- el poder. El fenómeno es viejo como la historia, varían los métodos y las justificaciones filosóficas, pero no la realidad social globalmente considerada.

El problema que nos ocupa --el de la inseguridad -- radical de la vida humana-- ha sido también objeto de meditación por parte de Marias, llegando este autor a algunas conclusiones que nos tienen aún asombrados. Dice: "la vida humana es radical, constitutiva inseguridad, consiste en tener que hacer algo, en una circunstancia frecuentemente hostil, siempre problemática, en gran parte latente, y no saber a qué atenerse. Esta es la condición del hombre: su inseguridad, su monotonía, su ignorancia, su indecisión, su desvalimiento. Pues bien, la polaridad en que la vida humana se realiza (se refiere a la polaridad varón-mujer) introduce una determinación contraria a la condición humana: respecto de la mujer, el varón está definido por los atributos opuestos a los que acabo de enumerar: la seguridad, el saber, la decisión, los recursos. Por su referencia a la mujer, es decir, por su condición sexual, al varón le sobreviene un proyecto vital que contradice lo que por sí solo -- es, lo que es en definitiva, el hombre sin más cualifica--

ción." (166) Y continúa: "Lo que pudo ser originariamente - la robustez física o ciertas destrezas en el uso de las armas -o el dominio de la magia-, se ha convertido en otras - sociedades en la eficacia económica, capaz de asegurar la - subsistencia en un nivel determinado. Por eso, al menos en las sociedades modernas, el hombre que no es capaz de sostener económicamente a su familia se siente especialmente inquieto y descontento; por eso sentimos instintiva repugnancia por el hombre que se casa con una mujer que no le atrae, sólo por razones económicas, y sentimos por él mayor desprecio que por la mujer que va al matrimonio por motivos análogos (!!). También por eso la prostitución ha sido inmemorial y -con cuantas reservas se quiera- tolerada, pero no ha sido femenina, y ha sido menester llegar a ciertas formas de sociedad muy extrañas y particularmente inquietantes para - que surja la prostitución masculina (!!)." (167). Y concluye consecuentemente: "Hablar de "igualdad" entre hombres y mujeres es una de las más peligrosas estupideces en que puede caerse." (168) Según Marías, pues, la inseguridad radical que constituye la vida del hombre (varón) es aún más radical en la mujer hasta, naturalmente, que ésta contraiga - matrimonio con un acandalado millonario, si bien no por ra-

(166).- Antropología metafísica. Pág. 183-184.

(167).- Idem pág. 187.

(168).- Idem pág. 187.

zones económicas -y en esto se confunde Marías- ya que, como dice Cesare Pavese, tendrá la prudencia de enamorarse -- previamente de él.

El raciovitalismo -y Ortega no es tampoco aquí excepción- ha sido siempre galante a la antigua usanza. Lo -- que inquieta es que este tipo de consideraciones pretendan derivarse de serias premisas filosóficas. Por otro lado, Marías está confundido respecto a la índole de la naturaleza humana en este punto: recientes investigaciones antropológicas (aunque sospechamos que no metafísicas") han demostrado cómo en las tribus de los chámuli son los varones los tímidos e inseguros y las mujeres la personificación de la seguridad y de la energía, hasta el punto de que la seguridad -- de los primeros "depende principalmente de lo que las mujeres les dan." (169)

H) La vida es grama, naufragio.

Consecuencia de las características mencionadas -- hasta ahora la vida humana, dirá nuestro autor, se nos presenta como un perenne drama: "La vida es constitutivamente -- un drama, porque es siempre la lucha frenética por conseguir ser de hecho el que somos en proyecto." (170) Pero no sólo

(169).-- Newcomb, Psicología social. Buenos Aires, 1969, pág 60.

(170).-- No ser hombre de partido. O.C. IV 77.

por este motivo es drama la vida, sino fundamentalmente por que ésta es constitutivo cambio, "La vida humana no es (...) una realidad que cambia accidentalmente, sino, al revés, en ella la "sustancia" es precisamente cambio, lo cual quiere decir que no puede pensarse estáticamente como sustancia. - Como la vida es un "drama" que acontece y el "sujeto" a --- quién le acontece no es una "cosa" aparte y antes de su drama, sino que es función de él, quiere decirse que la "sustancia" sería su argumento. Pero si éste varía quiere decirse que la variación es "sustancial". (171) Asimismo, dirá Ortega utilizando bella metáfora, la vida es naufragio, lo cual no supone agregar nada respecto de la característica de inseguridad examinada en el apartado anterior: "La vida es en sí misma y siempre un naufragio. Naufragar no es ahogarse. El pobre humano, sintiendo que se sumerge en el abismo, agita los brazos para mantenerse a flote. Esta agitación de los brazos con que reacciona ante su propia perdición, es la cultura un movimiento natatorio." Y agrega en el mismo sentido que cuando nos hablaba de la vida como inseguridad: "Cuando la cultura no es más que eso, cumple su sentido y el humano asciende sobre su propio abismo. Pero diez siglos de continuidad cultural traen consigo, entre no pocas ventajas, el gran inconveniente de que el hombre se cree

(171).- Historia como sistema. O.C. VI pág. 35.

seguro, pierde la emoción del naufragio y su cultura se va cargando la obra parasitaria y linfática. Por eso tiene que sobrevenir alguna discontinuidad que renueve en el hombre - la sensación de perdimiento, substancial de su vida. Es preciso que fallen en torno de él todos los instrumentos flotadores, que no encuentre nada a que agarrarse. Entonces sus brazos volverán a agitarse salvadoramente." (172) Es innecesario repetir aquí los argumentos explicativos de la contradicción de nuestro autor, que confunde el deseo con la realidad.

I) La vida es prisa.

Dado que la vida humana se nos es dada, pero no - se nos es dada hecha, dado que somos nosotros -los sujetos- los que tenemos que hacerla llevando a la práctica nuestro proyecto, y dado que la vida tiene su límite absoluto e infranqueable (la muerte), preciso es admitir que ella es prisa, premura por conseguir realizar dicho proyecto: "la vida es breve y urgente; consiste sobre todo en prisa." Ello hace que la vida humana sea esencialmente limitada y que por lo tanto debamos elegir uno de los proyectos vitales que hemos imaginado con exclusión de todos los demás, puesto que éstos no tendrán cabida en la limitación temporal: "no hay

(172).-- Pidiendo un Goethe desde dentro, en Goethe desde dentro, O.C. IV 397.

más remedio que escoger un programa de existencia con exclusión de los restantes; renunciar a ser una cosa para ser otra." (173)

Sin embargo, no vemos con tanta claridad como nuestro autor el que la vida humana sea constitutiva prisa. Admitido que toda vida es limitada en el tiempo; pero de esto a decir que sea prisa va un abismo. En efecto: sólo existe tal prisa cuando el proyecto vital a realizar por el sujeto es un proyecto con contenido activo, es decir, que consista precisamente en hacer cosas. Existen, por el contrario, otro tipo de proyectos vitales, a saber: aquellos cuya esencia es cabalmente no hacer cosas, sino el dejar de hacerlas o bien el dejar que las "cosas" le hagan a uno mismo. Es, por ejemplo, el caso de Mersault, "el extranjero" de Albert Camus; no es "el extranjero" el protagonista activo de su vida, sino al revés, se diría que es el receptor pasivo de las cosas que, como elementos fatalmente externos, inciden sobre él. Su vida consiste en un no hacer, en un pasarle las cosas, incluso el tiempo; para él no tiene sentido el hablar de la vida como prisa. Solamente existe prisa cuando hay proyecto positivo, no cuando el proyecto vital se resume en un "dejar pasar". Para el budista, sumido en la contemplación cotidiana de la naturaleza, tampoco

(173).-- A Veinte años de casa mayor del conde de Yebes. O.C. VI 423.

es razonable hablar de prisa refiriéndonos a su vida. Sólo existe prisa cuando se quiere conseguir algo, y ese algo -- que se quiere conseguir ha de ser necesariamente externo al sujeto mismo o, aunque interno, necesitado del mundo exterior para hacerse realidad (por ejemplo, una sólida formación intelectual). Pero cuando dicho proyecto, hacia algo fuera de nosotros mismos no existe, tampoco existe la prisa. ¿Por qué habría de existir?

Asimismo tampoco tiene sentido la afirmación orteguiana para aquellos hombres que, debido a sus circunstancias materiales, no tienen la posibilidad de plantearse su vida como un estricto quehacer personal, sino a lo sumo como un quehacer que le viene impuesto por las mencionadas -- circunstancias, pero que ni él hace suyo ni lo siente como tal. Sólo tiene sentido hablar de prisa cuando la vida del sujeto consiste en la realización de una obra personal, para lo cual es necesario que en primer término sea posible -- tal realización.

Tenemos, pues, aquí otro ejemplo de cómo nuestro autor teoriza sobre la vida humana, considerada en su universal realidad, generalizando nociones que no son propias de esta característica de universalidad sino aspectos muy -- concretos que corresponden a un determinado tipo de vida, -- pero en modo alguno a toda vida humana.

Estas tergiversaciones son patrimonio común de todas aquellas filosofías que, lejos de asentarse en un estudio imparcial de la realidad por parte de las ciencias, acuden a ella con esquemas interpretativos y la mayor parte de las veces, por no decir todas, justificadores de algún aspecto parcial de la realidad. Dicha confusión es propia de todas las filosofías metafísicas, incluso de aquellas que, pretendiendo ser superadoras de toda metafísica, han heredado sus métodos.

J) La vida es actualidad.

"La vida es siempre un "ahora" y consiste en lo que ahora se es. El pasado de su vida y el futuro de la misma sólo tienen realidad en el ahora merced a que ustedes recuerden ahora su pasado, o anticipen ahora su porvenir. En este sentido la vida es pura actualidad, es puntual, es un punto -el presente- que contiene todo nuestro pasado y todo nuestro porvenir." (174)

Choca esta característica con la más arriba mencionada, al hablar de la vida como futurición, de la carencia de realidad entitativa del presente. Si éste no existe sino en función del futuro, esto es, si el presente no es otra cosa, como indicábamos, sino futuro en potencia, y si

(174).- Unas lecciones de Metafísica. Pág. 43-44. Vida es siempre actualidad, eso que tenemos que hacer aquí y ahora. (Marias, Acerca de Ortega pág. 95.

el presente tiene una existencia radicalmente perentoria — (cuando va a ser ya ha dejado de existir) difícilmente se podrá afirmar que la vida consiste en el "ahora". Se podrá argüir quizá diciendo que la esencia del "Ahora" es precisamente la futurición, conciliando ambas, pero en tal caso — también habrá que aceptar que dicho "ahora" sigue careciendo de realidad propia, en cuando que su contenido es lo futuro, siendo éste la entidad que le da sentido. Esta contradicción puede verse con claridad en la frase de Marías recogida en la cita 174. "Lo que tenemos que hacer", decimos nosotros, podrá ser aquí, pero no ahora.

K) La vida es experiencia de la vida.

Dice Ortega: "La vida es constitutivamente experiencia de la vida." (175)

Teniendo en cuenta que toda experiencia es necesariamente algo que pertenece al presente pero que no se adquiere en el pasado, podemos deducir de este pensamiento de nuestro autor, que no es aislado en su obra, que la vida es también constitutivo pasado.

Con lo cual si agregamos una a una las características de la vida humana recogidas como "constitutivas" y —

(175).— Los planteamientos de nuestro autor con que la vida humana es Historia como sistema. O.C. VI 37.

esenciales por nuestro autor veremos que son, por el orden en que han sido analizadas, fururición, actualidad y experiencia; cada una de estas características se refiere, como es evidente, a los tres espacios en que puede dividirse el tiempo respecto de un momento temporal concreto: futuro, presente y pasado.

Nos encontramos, pues, siendo totalmente concuerdas con los planteamientos de nuestro autor, con que la vida humana se extiende a toda la temporalidad vital de un sujeto y es a la vez pasado, presente y futuro. Lo cual evidentemente es cierto, pero también lo es el que para llegar a esta conclusión no es necesario el más mínimo análisis filosófico. Precisamente porque dicho análisis trata en último término de encontrar la "clave" de la realidad analizada y no abandonarla tal cual es en su más patente complejidad. Queda de esta forma indefinida la vida como concepto filosófico.

El problema inicial sigue estando en pie, sin sufrir la más mínima alteración. Y es que el raciovitalismo trata de explicar la realidad mediante un concepto que es en sí el más problemático y el más necesitado él mismo de explicación racional. Dando un giro sobre el mismo problema utiliza como instrumento cognoscitivo, para conocer la vida humana, la propia vida humana. Se convierte así en una espe-

ral sin sentido. No se diga que el raciovitalismo intenta - también comprender la realidad no-humana, ya que sus intentos de comprensión de ésta son puramente negativos y excluyentes.

Solamente es posible comprender la realidad vital, integrándola dentro de su contexto, a saber, la realidad total. La maniobra del raciovitalismo consiste en invertir los términos, tratando de hacer posible la comprensión de la realidad universal a partir de una de sus parcelas, a partir de una realidad particular, la vida humana.

Pero no sólo nuestro autor no se contenta con dejar a la vida humana, que en un principio esperábamos fuese objeto de una clara delimitación, sumida en una tremenda tiniebla intelectual, sino que además a través de la idea de la vida como experiencia de la vida introduce claramente el argumento irracional: "esta experiencia de la vida es un saber que no queda, como el saber científico, más o menos fuera de la vida que lo posee (obsérvese la puesta en guardia contra la ciencia), sino que la experiencia de la vida forma parte integrante y eficiente de la vida misma. Es uno de los auténticos componentes. (...) Ese saber que llamamos " experiencia de la vida " no lo adquirimos reflexivamente, por un especial esfuerzo intelectual, como el saber científico, sino que se va formando en nosotros automáticamente, aunque no queramos. La vida, viviéndose a sí misma, se va esclarecien-

do a sí propia, como descubriendo su propia realidad, y esta averiguación, a su vez, entra a formar parte de la vida, se reconvierte en vida, y así sucesivamente. Es el único saber que es, a la vez y de suyo, vivir. Por lo mismo tiene el inconveniente de que no se pueda transmitir. Es intransferible y cada nueva generación no tiene más remedio que volver a comenzar desde el principio su experiencia de la vida. (...) - La experiencia de la vida es irracional y, por lo mismo, sus dictámenes se nos imponen inexorablemente por muchas razones que queramos oponerles". (176).

El proceso no deja lugar a dudas: la experiencia vital es irracional, no es posible un conocimiento racional de la misma. La vida es experiencia de sí misma. No queda más remedio que concluir que la vida en sí es también irracional. A la hora de interpretar un fenómeno vital dado atenderemos a las "sinrazones" de la experiencia y así "comprenderemos" aquel fenómeno. Con ello se llega a la postulación de la arbitrariedad del conocimiento y, por lo tanto, a la declaración explícita de su irracionalidad. El subjetivismo cognoscitivo se eleva a categoría pantónoma del conocimiento y de esta manera se pretende la explicación de la total realidad. Máxima falacia en la que ha incurrido buena parte de las filosofías de los siglos XIX y XX, unas de modo declara-

(176).-- Una interpretación de la Historia Universal. O.C.IX
págs. 25-26.

do y abierto, y sin las más mínimas contemplaciones respetuosas hacia el conocimiento objetivo de lo real (irracionalismo puro), otras, más dulcificantes, ocultando su verdadero rostro bajo el velo de una pretendida objetividad (raciovitimismo).

L) La vida es autojustificación.

" La vida humana, toda vida humana, no puede existir sin justificarse ante sí misma, en el sentido riguroso - de que esa justificación constituye un componente esencial - - imprescindible de toda vida ". (177) "El hombre es el único viviente que para vivir necesita darse razones de existir (...). La vida humana necesita - quiera o no - justificarse a sus propios ojos ". (178).

Según nuestro autor, pues, la vida se convierte a - sí misma en justificadora de su propia existencia, en sujeto justificante y objeto justificado; se la eleva así no sólo a realidad radical, sino también a instrumento cognoscitivo y axiológico.

Ortega personaliza aquí la vida, hace que ella -

(177).- Sobre los Estados Unidos. O.C. IV. pág. 370.

(178).- Los "nuevos" Estados Unidos. O.C. IV. pág. 359.

sea su propio sujeto. Lo cual, en buena lógica, no nos parece en absoluto evidente: el sujeto de la vida humana es el hombre, quien, en último término podría en todo caso justificarla. El raciovitalismo, como veremos, identifica hombre y vida humana, desconociendo la realidad del sujeto protagonista de la misma. Nada escapa a la irracionalidad del raciovitalismo propio de esta filosofía, no permitiendo siquiera la existencia del sujeto cognoscente.

M) La vida es coexistencia.

La vida se nos presenta, según nuestro autor, como una realidad constitutivamente dual; gira de este modo - alrededor de dos polos: el sujeto que vive y el objeto que es vivido; ambos, sujeto y objeto, se coimplican en íntima trabazón, siendo inexplicables uno sin el otro: " Si existe sujeto existe inseparablemente objeto, y viceversa. Si existe yo que pienso, existe el mundo que pienso. Por tanto: la verdad radical es la coexistencia de mí con el mundo. Existir es primordialmente coexistir - es ver yo algo que no soy yo, amar yo a otro ser, sufrir yo de las cosas. "(179). De tal modo es esto así que entre el sujeto y el objeto existe una mutua dependencia, una correlación, y no como quería

(179).-¿Qué es filosofía? O.C. VII. pág. 409.

el idealismo una " dependencia unilateral " del objeto al -- pensar del sujeto.

¿ Y cuál es ese objeto constituido en polo correla- tivo de la vida ? Es el mundo. Si bien " mundo es genau streb- to lo que nos afecta " (180). Esto es, mundo son las cosas, -- que me importan a mí, para dificultarme o facilitarme la exis- tencia. Esas cosas pueden tener una existencia objetiva, real, o por el contrario carecer de dicha cualidad y ser sólo pro- ducto de mi mente. Para el supersticioso el fantasma existe; podríamos decir que tiene una existencia, no objetiva, sino, una existencia vital, en cuanto que importa al sujeto que vi- ve.

En realidad, la deducción última de estas premisas, es que para el raciovitalismo hablar de existencia objetiva, no tiene sentido; la existencia de las cosas siempre es para él una realidad referencial; y el punto de referencia está -- constituido precisamente por el sujeto. Si la " cosa " es -- " importancia " entonces aquélla no es consistente, sino que lo consistente es ésta. La " cosa " carece de realidad, es -- tan sólo una palabra que nada significa. La " importancia " -- desplaza categorialmente a la " cosa " y si, en ocasiones, -- el raciovitalismo habla de " cosa " siempre habrá que tradu- cir dicha palabra por su verdadero significado: " Importan- cia ".

(180).- Unas lecciones de metafísica, pág. 48.

Esto se nos muestra con la más diáfana claridad -- si tenemos en cuenta ciertas afirmaciones de Ortega, según las cuales el "mundo" propiamente es "una interpretación" -- que nosotros damos a nuestro contorno. El subjetivismo se desvela aquí fácilmente: la interpretación, si bien tiene en cuenta el objeto interpretado, es propiamente acción del sujeto que interpreta. La idea del mundo como interpretación es francamente iluminadora de esta otra de que venimos hablando, de la consideración de la "cosa" como "importancia" en realidad la "importancia" surge como resultado de una labor interpretativa por parte del sujeto sobre la "cosa". -- Por eso dice Marías: "La percepción es interpretativa y la interpretación es perceptiva. (...) lo que llamamos "cosas" son interpretaciones, se entiende, de la realidad." (181)

La filosofía que estamos examinando ha pretendido escapar de la cárcel del subjetivismo a que su propio vitalismo le conducía. Sin embargo, en modo alguno lo ha conseguido. Queriendo conciliar sujeto y objeto ha querido hacer ver que la vida es coexistencia y con esta idea camuflar su subjetivismo. Pero el examen atento de la noción "mundo" -- (objeto en la coexistencia) nos lleva sin dificultad al carácter subjetivista de esta misma noción. El "mundo" no tie

(181).-- Ortega, Circunstancia y vocación, I pág. 450.

ne una vida independiente, no es explicable desde sí mismo, sino que su consistencia ontológica hay que referirla al -- sujeto que lo contempla, o que lo vive.

La idea de la "coexistencia" ha sido elaborada -- por el raciovitalismo como un punto fundamental en la superación de la discusión filosófica tradicional entre el idealismo y el "realismo". Mientras que para el primero es el -- sujeto la realidad central, para el segundo lo son las cosas, el objeto. Ambos, sujeto y objeto, han pretendido ser -- conciliados bajo la noción omnicomprensiva de la vida considerada como realidad radical. El objeto es, de esta forma, -- "vitalizado", subjetivizado, y la explicación del "mundo" -- perderá consecuentemente toda pretensión de objetividad. Y -- es que la idea de la vida no resuelve definitivamente nada, sino, al revés, todo lo complica, ya que es ella misma la -- que necesita explicación filosófica.

Claro que Ortega tiene que admitir necesariamente el carácter objetivo, independiente respecto de la interpretación vital, de algunos sectores de la realidad que se imponen "apriorísticamente" (no entramos a analizar esto) como un príus de la interpretación: "ciertas dimensiones de nuestra vida individual no son ellas de contenido individual sino, al revés, comunes a todos o como suele decirse con término adecuado "objetivas". No hay un pensar sobre los núme--

ros, un hacer cuentas, una matemática para cada hombre sino, al contrario, cuando el hombre piensa números, aritmetiza - su verdad subjetiva, su autenticidad consiste precisamente en adscribirse a la verdad objetiva." (182) Es evidente que este mundo objetivo se reduce al mundo físico-matemático, - cognoscible a través de la razón pura. No ocurre así con el mundo objeto de conocimiento de la razón vital, esto es, con el fenómeno humano en general, y más específicamente -- con la problemática social. Este es considerada como objeto no cognoscible de forma directa, a través de la observación de la realidad material humana (esto es, entre otras cosas y fundamentalmente, de los modos de producción y de las estructuras clasistas) sino a través del rodeo de la interpretación, que habrá de ser necesariamente individual o si se quiere, hablando en términos más sociológicos, clasista o de grupo. De este modo la razón vital-interpretativa apoya en su seno la ideología propia del interpretador.

N) La vida es misión, empresa, tarea.

"La vida, que es siempre de alguien, es para ese alguien lo absoluto. Todo lo demás que exista llega al través de su vida dentro de su vida (...) Todo vivir, individual o colectivo, es un hacer, más precisamente, un hacerse.

(182).-- En torno a Galileo. O.C. V 139.

De aquí que la vida se presente siempre, en su más íntimo y radical aspecto, como una tarea." (183) Con más claridad, - en La Rebelión de las masas: "La vida humana, por su naturaleza propia, tiene que estar puesta a algo, a una empresa - gloriosa o humilde, a un destino ilustre o trivial. Se trata de una condición extraña, pero inexorable, inscrita en - nuestra existencia." (184) (subrayados nuestros).

Esta cualidad que es declarada tan enfáticamente por nuestro autor como natural, esencial, "inscrita" en la vida humana, es, sin embargo, desmentida por él mismo en su obra.

Por una parte, la vincula en su origen histórico con la aparición del cristianismo: "Si no hubiera habido -- cristianismo, no se le habría ocurrido a este hombre (se refiere a un ministro socialista) dedicar su vida a algo. He ahí lo fundamental de la experiencia cristiana del hombre: todo lo demás es secundario, casi anecdótico al lado de eso. Descubrir, caer en la cuenta de que la vida en su última -- sustancia consiste en tener que ser dedicada a algo, no en ocuparse de esto o de lo otro dentro de la vida, que eso sería lo contrario, meter en la vida algo que se considera valioso, sino tomar en vilo nuestra existencia entera y entre

(183).- Por qué he escrito. El hombre a la defensiva. O.C.

IV 70-72

(184).- O.C. IV 243.

garla a algo, dedicarla (...) esa es la averiguación fundamental del cristianismo (...)." (185) Así pues, la vida considerada como misión tiene un origen en el tiempo: la aparición del cristianismo. Antes y fuera del cristianismo no es concebida en los mismos términos de la vida humana. Es sorprendente, pues, cómo se pueda predicar en el mismo tono y al mismo tiempo la absolutidad y la relatividad histórica. En el sentido de las primeras citas, la tarea o misión es elemento natural, esencial, por tanto, a toda vida humana, es una predicación ontológica; en el sentido de la última cita, por el contrario, la misión o tarea es un elemento relativo, no consustancial a la naturaleza de la vida humana, sino inherente a un determinado tipo de vida, a saber: el tipo de vida cristiano-occidental, europeo en una palabra. Por eso, explícitamente afirma Ortega en otro lugar: "El europeo se entrega a la vida, al destino y, por tanto, hace del destino su vida misma, lo toma y acepta. A esto llamo sentir la vida como misión." (186)

Ya, pues, si nos quedásemos aquí podríamos decir que para Ortega no es elemento sustancial a toda vida humana el ser ésta necesariamente misión o tarea, sino que a lo sumo lo sería de un determinado y específico modo de vida,

(185).-- En torno a Galileo. O.C. V 154-155.

(186).-- Intimidades, en El Espectador VII O.C. II 650.

que es cabalmente el eureka. Con esto ya tendríamos suficiente para desengañarnos del pretendido carácter consustancial de dicho elemento. Pero las cosas no finalizan aquí, - sino que nuestro autor se duele además de que en "estos años (es decir, en los años de la "rebelión de las masas", - dicho en términos más reales, de la aparición del proletariado como, fuerza pujante de la historia) asistimos al gigantesco espectáculo de innumerables vidas humanas que marchan perdidas en el laberinto de sí mismas por no tener a qué entregarse." (187) ¡Curiosa casualidad: mientras la burguesía se sintió segura y fuerte mantenedora de las riendas del poder social todas las vidas humanas "no marchaban perdidas en el laberinto de sí mismas"! Solamente cuando el movimiento proletario revolucionario comienza a tomar fuerza y cuando la clase burguesa se arrincona y concentra en busca de nuevos ímpetus y de nuevos caminos ideológicos es cuando la vida carece de misión y quedamos todos perdidos. - Dicho en otras palabras: es cuando se produce la crisis; pero la filosofía de la crisis no es sino un instrumento más de defensa del que ve afectado su propio poder; la filosofía de la crisis (o la crisis de la filosofía) no es otra cosa que la crisis de las ideas de la clase dominante.

(187).- La rebelión de las masas. O.C. IV 243.

La tarea o misión como elemento sustancial a toda la vida humana es, pues, tan sólo sustancial a los europeos, pero ni siquiera a todos ellos, sino a aquellos que no pertenecen a ese conjunto "de innumerables vidas humanas que marchan perdidas en el laberinto de sí mismas por no tener, a qué entregarse".

La postura orteguiana en este punto es nuevamente un claro indicio de su canto general a la burguesía. El desprecio por lo que no es Europa, el lamento por la pérdida de su hegemonía colonial ("Europa ha aflojado su presión en el mundo", dirá en el mismo párrafo que acabamos de comentar) y la total incomprensión de la lucha de clases y de las justas aspiraciones del proletariado se muestran de nuevo aquí.

La vida-misión es la vida propia del hombre-independiente- de la realidad-material, esto es, del hombre capaz de autodeterminarse, supuesto el que las condiciones materiales en que se desenvuelve no le obligan a la unilateralidad. También es la vida-misión la vida propia del hombre-abstracto, no condicionado por ninguna realidad, del hombre que existe in mente (esto es, que carece de existencia real) y que es juguete filosófico de ciertos ideólogos. Pero para el hombre-trabajador, unilateralizado por la forzosa condición material, la vida-misión es tan sólo un sueño, cuando no un absurdo sencillamente implantable.

El minucioso exkursus hasta aquí realizado no es en modo alguno gratuito. La comprensión completa de la obra orteguiana radica de modo fundamental en la comprensión de su punto de partida. Esto no es exclusivo desde luego de la filosofía que comentamos, sino de cualquiera otra filosofía, sea de la índole que sea. Dicho punto de partida —que como se recordará no es otra cosa que la respuesta, con todas sus implicaciones, a la pregunta filosófica fundamental— delimita ya claramente el camino futuro por recorrer y da unidad al conjunto de la meditación filosófica. El que nos hayamos detenido, quizás excesivamente, en la explicación por menorizada del punto de partida orteguiano (la vida como —realidad radical) no tiene otra finalidad que la de llegar a caer en la cuenta de los límites y la dirección del pensamiento de Ortega. En la vida como realidad radical está todo su pensamiento en germen: el raciovitalismo se nutre así de su fuente a todas las horas. Esto no quiere decir, empero, que nuestro autor haya sido fiel hasta las últimas consecuencias a su idea-base de la vida como realidad radical. Ya veremos cómo el raciovitalismo, llegado a la meditación antropológica, se escinde en dos vertientes, la una, fiel —seguidora del punto de partida, que identificará al hombre con su realidad radical (su vida) subjetivizando de esta —forma el mundo moral, la otra, de raigambre idealista, que

considerará al hombre como persona, asiento firme de una --
teoría objetiva de los valores. En este sentido el raciovi-
talismo no es consecuente consigo mismo, aunque dicha incon-
secuencia no sea otra que la mantención de esta filosofía --
fuera de los límites del irracionalismo puro. Sin embargo, --
no estamos adelantando al tema. Preciso es retornar a la --
idea de la vida examinada y, escudriñando en su seno, obte-
ner las consecuencias teóricas necesarias para comprender --
la índole propia de esta filosofía.

CAPITULO TERCERO.- CONSECUENCIAS TEORICAS: DESPRECIO
POR LA " VIDA SOCIAL ".
IRRACIONALISMO HISTORICISTA Y
DUALISMO ANTROPOLOGICO.

Son buenas gentes que viven
laboran, pasan y sueñan
y en un día como tantos,
descansan bajo la tierra.

(A. Machado).

3. Consecuencias teóricas.

De la caracterización hecha de la vida, como piedra angular de la filosofía orteguiana, derívanse algunas conclusiones teóricas que informan no sólo el mencionado concepto de la vida sino también el resto del sistema filosófico. Se puede decir que en la idea de la vida está toda la filosofía orteguiana, si bien en esquema y como comprimida, y que lo que se afirma de la primera será enteramente válido para la segunda.

A) Desprecio por "la vida social".

La vida, para Ortega, es "personal e intransferible", "cada uno se la hace a sí mismo", "es radical soledad". En contraposición a la dimensión personal de la existencia humana está la impersonal, esto es, aquella en la que el hombre no actúa como personal propiamente porque no es "él mismo", sino "uno más" dentro del conglomerado humano que constituye la sociedad, se socializa, esto es se impersonaliza y por lo tanto pierde su sustancia personal. Y es que para nuestro autor la vida denominada social si bien es humana, lo es en segundo grado, es vida "fossilizada", esto es,

que fue y tuvo un día su frescor (precisamente al ser creada genialmente por una egregia personalidad), pero que hoy no sirve sino como recurso al cual acudir en busca de soluciones de problemas que al hombre se le plantean cotidianamente. La vida social es "vida humana mineralizada" y por lo tanto carente de espíritu: lo social -nos dirá nuestro autor- es lo humano desalmado.

Así, pues, junto a la dimensión existencial estrictamente personal, perteneciente al ámbito de la soledad intransferible y que en puridad constituye la auténtica vida humana (dimensión que puede ser denominada intimidad), existe una segunda capa existencial, pero ésta ya de carácter pétreo -sin alma- y por tanto propiamente inhumana. "Esa extraña realidad intermedia entre el puro mecanismo de la naturaleza y la pura conciencia y libertad del hombre es lo social, es la sociedad. En su origen histórico, el comportamiento que en su día será un uso, fue creación de algún individuo, fue una acción estrictamente humana, consciente y libre. Mas para que llegue a ser uso, tuvo que perder estas cualidades y convertirse en una realidad mecánica, sin sentido inmediato, sin alma. Esto nos hace desembocar en una paradoja que parece inevitable, a saber, que lo, propiamente social, que la sociedad como sistema de usos, como organización automática de la vida humana es una realidad deshu

manizada, desalmada, es lo humano mecanizado, transmutado e en algo así como naturaleza, es lo humano mineralizado." --- (188) Y en otro lugar: "Al alma colectiva, "Volksgeist" o "espíritu nacional", a la conciencia social, han sido atribuidas las calidades más elevadas y miríficas, en alguna ocasión incluso las divinas. Para Durkheim la sociedad es verdadero Dios. En el católico De Bonald --inventor efectivo del pensamiento colectivista--, en el protestante Hegel, en el materialista Carlos Marx, esa alma colectiva aparece como algo infinitamente superior, infinitamente más humano que el hombre. Por ejemplo, más sabio. Y he aquí que nuestro análisis, sin haberlo buscado ni premeditado, sin precedentes formales --al menos que yo sepa-- en los pensadores, nos deja entre las manos algo desazonador y hasta terrible, a saber: que la colectividad es, sí, algo humano; pero es lo humano sin el hombre, lo humano sin espíritu, lo humano sin alma, lo humano deshumanizado." (189)

Por ser lo social lo humano mineralizado está íntimamente ligado al pasado. En el momento de su creación --- fue patrimonio de un individuo creador, respuesta espontánea a una necesidad personal, pero al generalizarse como uso por el trascurso del tiempo y por la general aceptación

(188).-- Pasado y porvenir para el hombre actual. O.C. IX --- 683. Subrayados nuestros.

(189).-- El hombre y la gente. O.C. VII 199.

de la comunidad humana se convirtió en algo esencialmente --
añejo: "El uso" tarda en formarse. Todo uso es viejo. O, lo
que es igual, la sociedad es, primariamente, pasado, y rela-
tivamente al hombre (se entiende al hombre creador, no ide-
ntificado con la "gente"), turdigrada." (190) Y por estar li-
gado al pasado, por ser constitutivo pasado, lo social tie-
ne algo de falso, algo que no corresponde estrictamente a --
las exigencias del presente, esto es, a las auténticas nece-
sidades. (191)

La sociedad, por otra parte, es un sistema de usos
y nada más que este. Así pues, las características propias
de los usos sociales serán también consustanciales a la so-
ciedad globalmente considerada.

Tales características son: impersonalidad (el su-
jeto del uso es la gente, el man), irracionalidad (carecen

(190).-- Historia como sistema. O.G. VI 38.

(191).-- Por eso, Laina Entralgo habla de la "vida con dis-
fras" al referirse a la vida social. En rigor, para
este autor así como para Ortega cuando estamos ac-
tuando socialmente no somos nosotros mismos con --
nuestra propia esencia y manera de ser, sino que --
"representamos el papel" que la situación nos exige:
"Vivir socialmente --dice Laina-- ¿no es acaso ir rea-
lizando la vida personal, la propia persona, en ca-
da uno de los diversos personajes que cada una de --
las ocasionales situaciones sociales vaya exigiendo?
Y estos distintos personajes que una persona es en
su diaria realización social, ¿no constituyen en al-
guna medida respecto de su ser íntimo, un disfraz,
si no de indumento, sí de comportamiento?" ("A qué
llamamos España". pág. 61).

de una razón de ser intrínseca a ellos mismos) y presión social (son impondibles gracias a la fuerza social que, más o menos solapadamente y más o menos organizadamente se ejerce sobre nosotros).

Por ser la sociedad el ámbito de lo impersonal, - el sujeto protagonista no es alguien concreto, sino que lo es la gente, la cual hace lo que se hace y dice lo que se dice, y cabalmente porque se hace y porque se dice esto y - no lo otro.

En ese "se" impersonal donde se mueve la gente no cabe actividad creadora: por eso el reino de la gente, esto es, el de la sociedad, es el reino del hombre-masa: "La sociedad es la área triunfal del hombre medio, y el hombre medio tiene una psicología de mecanicismo tradicionalista. Sobre ella no alcanzan influjo las ideas y las valoraciones - hasta que no han cobrado pátina y se presentan como habituales, con un pasado tras de sí." (192) "Gente" e individuo - creador, vida social y vida personal (esto es, vida del "se" impersonal y vida creadora) se polarizan así inconciliablemente. Por eso, "cuando un pueblo se propone la organización de su vida colectiva, lo logra a costa de desindividualizar a los hombres que lo integran." (193)

(192).- Ensayos de crítica, en El Espectador I. O.C. II pg. 81.

(193).- Un rasgo de la vida alemana, O.C. V 191.

Como consecuencia de pertenecer la vida social al ámbito de lo impersonal, donde la actividad creadora del sujeto es ahogada al máximo y donde la suprema norma es seguir la pauta marcada, la vida social es asimismo el ámbito de lo inauténtico, de lo que propiamente no responde a mis exigencias, anhelos y contexturas íntimas: "toda realidad social es inauténtica. Gracias a ello es social y gracias a ello cumple su misión colectiva, que es interponerse a los individuos "velis molis", con o sin la adhesión determinada de ninguno, en suma, mecánicamente." (194) La vida social es, pues, inauténtica y, por lo tanto, no es auténtica vida, sino pseudo-vida, vida falseificada que me veo obligado a vivir aunque no quiera. Todos, en este sentido, llevamos una doble vida: "De modo que en uno y otro grado, desis y frecuencia vive efectivamente una doble vida, cada una de ellas con su propia óptica y perspectiva. Y si observo en mi derredor, me parece sospechar que a cada uno de los Otros le pasa lo mismo, pero -y esto es de notar- a cada uno en desis diferente. Hay quien no vive casi más que la pseudovida de la convencionalidad y hay en cambio casos extremos en que entreeo al Otro enérgicamente fiel a su autenticidad. Entre ambos polos se dan todas las situaciones intermedias, - pues se trata de una ecuación entre lo convencional y lo au

(194).- La Historia de la Filosofía de Emile Brehier. O.C.
VII 401.

téntico que en cada uno de nosotros tiene cifras distintas. Es más, en nuestro primer momento de trato con el Otro, sin darnos cuenta especial de ello, calculamos su ecuación vital, es decir, cuánto en él hay de convencional y cuanto de auténtico"; pero "normalmente no vivimos en ella (la vida auténtica) sino que pseudovivimos al convivir con el mundo de los hombres, es decir, al vivir en "sociedad". (195)

La cultura, en cuanto que es también fenómeno social, asimismo está afectada de inautenticidad. Si bien en principio la cultura no es otra cosa que el conjunto de respuestas que el hombre, enfrentado con la realidad, se ha visto obligado a dar para resolver sus necesidades, desde las más apremiantes como la de sobrevivir hasta las más lujosas y de puro deporte, respuestas que, por otra parte, eran elaboradas por el "yo" íntimo y personal de las más egregias personalidades creadoras, si bien todo esto, lo realidad es que una vez creada la cultura se produce el fenómeno del anquilosamiento, de pérdida del contacto con los problemas radicales que fueron precisamente el origen y la causa última de la cultura. El fenómeno de anquilosamiento cultural se identifica con el fenómeno de la socialización, la cual arranca al hombre de su más íntima soledad y le sumerge en el torbellino de la impersonalización. Dicho fenómeno

(195).- El hombre y la gente. O.C. VII 179.

meno de la socialización tiene lugar al final de las grandes culturas y constituyen su decadencia, y para salir de él es preciso la actuación de grandes y enérgicas personalidades - que creen otra cultura más concorde con las exigencias de los nuevos tiempos. La socialización, por otro lado, si bien es la fase final de la cultura, es asimismo la fase más "primitiva", más "bárbara" de la misma, obviamente la frase hombre-masa: " el hombre ya heredero de un sistema cultural, se va habituando progresivamente, generación tras generación, a no tomar contacto con los problemas radicales, a no sentir las necesidades que integran su vida y de otra parte a usar modos mentales - ideas, valoraciones, entusiasmos - de que no tiene evidencia, porque no han nacido en el fondo de su propia autenticidad. Trabaja, pues, y vive sobre un estrato de cultura que le ha venido de fuera, sobre un sistema de opiniones ajenas, de otros yo, desde lo que está en la atmósfera, en la " época ", en el " espíritu de los tiempos ", en suma, de un yo colectivo, convencional, irresponsable, que no sabe por qué piensa lo que piensa ni quiere lo que quiere. Toda cultura al triunfar y lograrse se convierte en tópico y en frase. Tópico es la idea que se usa, no porque es evidente, sino porque la gente la dice. Frase es lo que no se piensa cada vez, sino que simplemente se dice, se repite. (...). La cultura, producido el más puro de la autenticidad vital, - puesto que procede de que el hombre siente con angustia te--

rrible y entusiasmo ardiente las necesidades inexorables de_ que está tramada su vida, acaba por ser la falsificación de_ la vida. Su yo auténtico queda ahogado por su yo "culto", - convencional, "social". Toda cultura o grande etapa de ella termina por la socialización del hombre y, viceversa, la socialización arranca al hombre de su VIDA EN SOLEDAD QUE ES - LA AUTENTICA (subrayado nuestro). Nótese que la socialización del hombre, su absorción por el yo social aparece al extremo de la evolución cultural, pero también antes de la cultura.- El hombre primigenio es un hombre socializado, sin individualidad". (196).

El ámbito de lo impersonal, esto es, la sociedad,- es, pues, para Ortega, el reino de la gente y del hombre-masa. Todo el desprecio que nuestro autor esgrime contra éste_ recaerá asimismo sobre la vida social corvistiéndola en una_ "vida de segundo grado". Los problemas sociales, según esto, no tendrán una entidad real sino en tanto en cuanto incidan_ directamente en la vida personal. Como obviamente no hay más vida personal que la mía, quiere decirse que aquí también, - en la problemática social, el enfoque metodológico ha de ser el más nítido egotismo, característico del bon-pensant bur-
gués.

Los usos, nos dice nuestro autor, son irracionales,

(196).- En torno a Galileo. O.C. V. págs. 77-78.

Tuvieron su razón de ser un día, cuando se crearon, y esta razón de ser era consustancial al propio hacer en que consistía lo que más tarde habría de convertirse en uso. Razón y acción, razón y praxis iban íntimamente unidos: el uno adquiría sentido desde el otro. Pero el uso, en cuanto tal, ha perdido su racionalidad intrínseca; también tiene, qué duda cabe, su razón de ser, pero esta "razón de ser" es una razón "puesta" por los que practican el uso; el uso desnudo, sin su sentido o razón de ser "puesto", él mismo en sí, carece de racionalidad; se ha desligado ratio y praxis, y la praxis va imbuída de una pseudo-razón, de un - sin - sentido - dirigido - a, de una razón convencional. Pero la razón convencional es precisamente una "razón irracional": porque está "puesta", porque está convenida, dirigida - a, dicha - ratio carece de la nota consustancial a toda ratio auténtica, a saber: racionalidad intrínseca.

Pues bien, esta "ratio" convencional no es otra cosa que la "razón social", la razón "puesta" por la sociedad. Los usos son irracionales; la sociedad, sistema de usos, es el ámbito de lo irracional; la razón que rige la sociedad es una ratio irrationalis. Todo encaja, todo es perfecto para poder concluir: no es posible el conocimiento "racional" - de la sociedad y de la problemática social. La realidad social no es una realidad material, sobre la que pueda ejercer sus funciones cognoscitivas la razón dialéctica. No. La rea-

lidad social es una realidad irracional, sobre la que lógicamente sólo cabe un tipo de conocimiento capaz de englobar - la irracionalidad.

En rigor, Ortega ha llegado aquí a un callejón sin salida. Una de dos: o bien la realidad social al ser irracional está imposibilitada de ser objeto de, conocimiento racional o bien instrumento cognoscitivo apto para conocer dicha realidad está imbuído él mismo de irracionalidad, es irracional.

Parece que la conclusión lógica sería la primera - de esta disyuntiva, pero, claro es, el raciovitalismo no se resigna a no ser filosofía, esto es, a no ser una global concepción del mundo y de la vida y, por lo tanto, no puede - aceptar esa conclusión, ya que su aceptación se haría declararse incompetente para conocer el ámbito social, laguna imperdonable en un sistema filosófico.

Si se acepta la segunda conclusión, menos lógica - pero también coherente, habrá que aceptar irremediablemente que el raciovitalismo es un auténtico irracionalismo, ya que su instrumento cognoscitivo es el mismo irracional. Pero Ortega elude esta respuesta y superando - no se sabe cómo, - por qué magia o arte - el binomio disyuntivo apuntado, con - gesto de prestidigitador saca de la manga un nuevo instrumento cognoscitivo, una ratio conciliadora de lo inconciliable,

una ratio que, siendo razón y por lo mismo racional, es capaz de englobar en su seno el fenómeno social que en sí mismo es irracional, superando de este modo la "estrechez" racionalidad de la razón pura y la "grosería" de la razón dialéctica. La nueva ratio supera a las anteriores, se sitúa en su nivel más alto, capaz de "entender" la irracionalidad. ¡Milagro filosófico!

Incorre, sin embargo, nuestro autor en una nueva contradicción. En efecto: si el fenómeno social es susceptible de conocimiento por medio de esta nueva razón, ya no se puede afirmar que la sociedad sea el ámbito de lo irracional. Es un contrasentido. La sociedad será también racional, pero entendiendo este término en el sentido de susceptible de conocimiento por medio de la nueva razón, de la razón vital. 9 En buen entendimiento, se puede afirmar que cuando Ortega dice que la sociedad es irracional está queriendo decir que no es posible su conocimiento a través de la razón "tradicional" + EN SU DOBLE VERTIENTE; de razón pura y razón dialéctica -y que en este sentido es irracional. La consecuencia objetiva de este camuflaje es que la problemática social queda reservada para un ámbito del conocimiento sometido a la razón vital, disminuyendo así su "peligrosidad".

Aún a pesar de que la razón vital pueda conocer la sociedad, siempre se encuentra en Ortega un hábito de misterio y a la vez de apartamiento "semimístico" respecto de

todo fenómeno social. Cuando habla de " lo social ", de " lo colectivo ", del " poder social ", de " la gente ", de la " vigencia ", etc. da la impresión que todas estas palabras expresan un mundo no humano, en el que vivimos pero al que no tenemos acceso. (197).

La razón vital se nos muestra inoperante y nos sume en la perplejidad. Y es que, ¿ cómo la razón vital, que es propiamente la vida humana elevada a razón, va a poder " entender " el fenómeno social que es el anquilosamiento de esa vida humana, que es - en algún sentido - su negación?

El desprecio orteguiano por la vida social se traduce, como esa de esperar, en, por una parte, un menosprecio

(197).-- Por ejemplo: " el pasado humano, para conservarse -- efectivamente tiene que convertirse en una realidad extraña (subrayado mío), que sin siendo humana -- no tenga los caracteres más radicales de lo humano, -- a saber: que no depende de la voluntad como depende nuestra vida personal (o sea, esta realidad es humana y no humana al mismo tiempo; es una realidad fatal, no depende del hombre, le viene impuesta; el hombre, por tanto, no puede hacer nada para cambiarla, porque es una realidad cuasi-natural, semejante a los fenómenos físicos); que sea, por tanto, impersonal, irresponsable, automática (concepción kantiana; derivación al nihilismo social). Pero resulta -- que estos son los caracteres de la fuerza bruta, del mundo físico. Ahora bien, esto precisamente es lo social, lo colectivo. (Nueva contradicción: el mundo social es más semejante al mundo físico que a la vida personal, pero el instrumento cognoscitivo es el que dimana de ésta -- la razón vital -- y no el estudio de la realidad social material, más próximo al -- primero). Todo lo que de verdad proviene de la sociedad, de la colectividad y en que éstas consisten es impersonal, automático, irresponsable y brutal". (Un rasgo de la vida alemana. O.C. V, pág. 202-203).

de la actividad política y, por otra, y de modo mucho más -- flagrante, en un desconocimiento total del significado del movimiento obrero.

Con respecto al menosprecio de la actividad política, ya se han recogido algunos textos esenciales al comienzo de este trabajo, precisamente cuando tratábamos de perfilar la "figura política" de nuestro autor. Sin embargo no está de más recordarlos, teniendo siempre presente el nuevo enfoque del actual apartado: "ser de izquierda es, como ser de la derecha una de las infinitas maneras que el hombre puede elegir para ser un imbécil: ambas, en efecto, son formas de hemiplejía moral." (198) En efecto: si la vida social es "vida de segundo orden" toda problemática social, esto es, política, debe situarse también en segunda fila, y adquirir un compromiso político serio puede resultar eso, una imbecilidad. Además, el reino de la política es --para nuestro autor-- el reino de la mentira: "(...) cuando la política preside toda nuestra vida mental se convierte en un morbo gravísimo. La razón es clara. Mientras tomemos lo útil como lo útil, nada hay que objetar. Pero si esta preocupación por lo útil llega a constituir el hábito central de nuestra personalidad, cuando se trate de buscar

(198).-- Prólogo para franceses, en La rebelión de las masas.
O.C. IV 130.

lo verdadero, tendremos a confundirlo con lo útil. Y esto, hacer de la utilidad la verdad, es la definición de la mentira. El imperio de la política es, pues, el imperio de la mentira." (199) Por eso, "o se viene al mundo para hacer política o se viene para hacer definiciones." (200) El intelectual, por lo tanto, si se precia, ha de estar separado de la política: sus postura ha de ser la del "Espectador" - contemplativo que cínicamente -fríamente- ve pasar ante sus ojos los acontecimientos y los cambios sociales; pero ésta, naturalmente, no sólo ha de ser la postura del intelectual de profesión, sino la de todo hombre que "trate de hallar ante todo la verdad".

Hay en Ortega, como se ve, una separación tajante de vida y compromiso. Cuando hablamos de compromiso nos referimos naturalmente al compromiso social; el compromiso -- "ad intra", forma suprema de la "buena conciencia" burguesa, que es en definitiva el propugnado por nuestro autor, no sólo es estéril sino también farisaico. El hombre no se define por su relación consigo mismo, sino que su relación consigo mismo viene definida por sus relaciones con los demás.

Hay también una radical separación de teoría y -- praxis: la verdad es algo que hay que "desvelar" mediante --

(199).- Confesiones del Espectador, en El Espectador I. O.C. II 16.

(200).- Mirabeau o el Político. O.C. III 614.

grandes esfuerzos intelectuales, y para eso no es necesario "marcharse" en la lucha social; no sólo no es necesario, sino que incluso es perjudicial.

La separación de "las definiciones" y "la actividad política" es típica de toda forma intelectual ideológicamente burguesa, que pretende hacer "teoría social" pero sin sociedad, "teoría política" pero sin política. Dicha pretensión se debe al intento de colocar al sujeto cognoscente en un plano aséptico, "socialmente puro", para que, desde esa perspectiva -la del intelectual "sin intereses", no comprometido ideológicamente, cuyo único interés es conocer la verdad objetiva- pueda llegar al conocimiento puro, apolítico, desideologizado, de la realidad tal y como ésta es. Así, toda teoría social burguesa es una teoría desarraigada. En esto sigue el mismo modus agendi que a la hora de describir las relaciones de producción. En efecto; el trabajador, por ejemplo, es considerado asépticamente como sujeto de derechos y obligaciones que contrata libremente con el empresario al mismo nivel de consentimiento que éste. Se desvincula al trabajador y al empresario de su ferrosa realidad material, de su necesario contexto social, se crean en definitiva dos entes irreales, abstractos, desligados de la realidad, teóricos, esto es, dos seres inexistentes. --- Pues bien, con estos espectros la teoría social burguesa realiza juegos malabares y consigue, en ocasiones, lo que -

pretende: ocultar la realidad en tanto en cuanto ésta sólo puede ser concebida y analizada como totalidad.

Nuestro autor, por otra parte, no sólo pretende -- que el hacer intelectual y el hacer político estén separados y sean como dos esferas de actividad autónomas y sin conexión. Esto, como se ha dicho, es típico de toda ideología burguesa y, de modo claramente acusado, de la liberal. Pero Ortega va más lejos: no sólo predica la separación teoría--praxis política, sino que lanza un furibundo ataque contra esta última: defiende la despolitización, mostrándose aquí uno de los aspectos de su filosofía más claramente reaccionarios.

Constituye un tópico extendido al afirmar que Ortega fue antes de nada un liberal; esto, dicho así en general, es cierto: sentía el pensador español gran aversión a todo tipo de autoritarismo dictatorial. Pero el examen de su obra a veces se desprenden conclusiones que no encajan -- con excesiva suavidad en el mencionado tópico. Así, por ejemplo, la despolitización es una de las armas más importantes de los Estados autoritarios, singularmente de los estados fascistas.

Pero ¿qué es la despolitización? Pues la despolitización no es otra cosa que una politización de signo negativo; esto es, una politización que consiste en abstenerse,

en un hacer negativo en un no-hacer respecto de la realidad política; dicho con otras palabras: en un apoyar ídemamente el sistema constituido. La política de la despolitización es la política del mudismo y del sí incondicional al poder, es la política del conformismo. Con ella no se pretende otra cosa que apartar a las clases oprimidas de las aspiraciones al poder político, dejando de esta forma las manos libres a las clases dominantes. La tradicional pauta de la farisaica moral burguesa tiene también aquí su desarrollo: "haz lo --- que yo digo, pero no hagas lo que yo hago". No hay mayor --- abismo que entre las palabras y los hechos. Todo esto se --- aplica sobretodo a la burguesía más reaccionaria, concretamente a aquella que no acepta el juego democrático, a la --- burguesía fascista.

¿Adónde habría de conducir indefectiblemente el --- desprecio orteguiano de la "vida social" y esa especie de --- aversión desaforada contra toda actividad política, contra --- todo preocuparse colectivo? Planteada la pregunta así no ca --- be duda que es excesiva y que puede dar lugar a falsas in--- terpretaciones. Ortega, en efecto, se ocupó y se preocupó --- del quehacer colectivo. Participó de algún modo en la polí--- tica española, escribió mucho sobre el problema español y a --- sus posibles soluciones, fundó organizaciones de claro con--- tenido político; la obra de Ortega, en definitiva, no se ---

comprende sin su pathos político, aunque sólo sea por su --
temática. ¿A qué viene entonces que, junto a la necesidad --
por él proclamada de acudir en busca del remedio nacional, --
junto a la necesidad por él gritada a todos los vientos de --
reconstrucción nacional, junto a su propia postura personal
de colaboración activa en la política española, a qué viene
que después de todo ello, con gesto malhumorado, impregue --
toda actividad política, considerándola como una actividad --
de segundo grado, en el mejor de los casos, con respecto de
la intelectual y añada que el imperio de la política es el --
imperio de la mentira?

La respuesta parece lógica: la intención, cons--
ciente o inconsciente, de esta paradoja radica en separar a
las masas proletarias de la acción política. La postura am--
bigua: por una parte, se proclama la necesidad de la recong--
trucción nacional, por otra se denuncia toda política. La --
necesidad de reconstruir España va dirigida a la clase bur--
guesa española; al apartamiento o toda actividad política, --
a la clase proletaria. Y esto es lógico si se tiene en cuen--
ta que --según nuestro autor-- el "obrerismo" equivale a algo
así como a la "barbarización"; "todas las grandes épocas de
creación y renovación cultural han coincidido, o fueron pre--
cedidas, por una explosión de salvajismo: el siglo VI de --
Grecia, el siglo XIII, las centurias del Renacimiento; el --

friso del siglo XIX." Y añade: "Los tiempos que ahora vivimos son de esta calidad. El gran úblico siente confusamente la impresión de que atraviesa la humanidad una hora de salvajismo. Habitado a oponer esta idea a la de cultura y civilización, no sospecha que dentro de ese salvajismo se está forjando toda una cultura y una civilización superiores. Por lo pronto en el orden científico existe ya una renovación sólo comparable a la del Renacimiento. La ascensión obrerista que trae en su seno una nueva estructura política es, por lo pronto, una exaltación de lo primitivo social. -- Tal vez por eso ha llamado Rathenau al movimiento obrero -- una irrupción vertical de los bárbaros." (201) La "barbarización obrera" es entonces conveniente para la vieja civilización occidental, pero naturalmente será necesaria una labor de duloificación, de "desbarbarización" de ese ímpetu primitivo; el "obrerismo" duloificado es lo que Ortega denomina "socialismo."

Se ha elucubrado mucho acerca de las relaciones -- del joven Ortega con el socialismo español y, más concretamente, con el Partido Socialista Obrero Español (P.S.O.E). Hay que decir que nunca estuvo afiliado al mencionado partido y que sus relaciones con él se mantuvieron en el campo --

(201).- Ensayos filosóficos. Biología y pedagogía. En El Espectador III. O.C. II 274

de la amistad personal, o bien en el campo cultural: fue invitado en alguna ocasión por los socialistas a dar alguna conferencia.

Así pues, cuando nuestro autor emplea la palabra "socialismo" se refiere estrictamente al ideario político de la clase obrera, sino a alguna otra cosa. Concretamente, para él es sinónimo de ciencia, de cultura, de virtud política; por eso dice que "los primeros enemigos que halla entre nosotros el socialismo son la ignorancia del ciudadano y la astucia del cura" (202), eludiendo el principal enemigo político del socialismo, que es como es sabido la clase poseedora de los medios de producción. "A vosotros -dice en una ocasión, dando una conferencia a socialista el 2 de diciembre de 1909- se os ha enseñado que la fórmula central del socialismo es la lucha de clases. Por ello yo no estoy afiliado a vuestro partido, aun siendo mi corazón hermano del vuestro. Sólo un adjetivo nos separa: vosotros sois socialistas marxistas; yo, no soy marxista." (203) Ortega, --- pues, se quedó en la pátina, en la superficie del socialis-

(202).- Nuevas Glosas. El Imparcial 26 Sept. 1908. O.C. X - 87.

(203).- La ciencia y la religión como problemas políticos. O.C. X 120.

mo. (204) Este estrictamente es el ideal político de la clase obrera; en él es núcleo esencial la teoría de la lucha de clases; lo que apunta nuestro autor como esencial del socialismo es tan sólo productos de la conciencia de esa lucha, que le lleva a la clase proletaria a la necesidad de conocer más a fondo la realidad. Socialismo y marxismo son en sí inseparables, y cuando se habla de "socialismo no-marxista" (socialismo utópico) se está cometiendo semejante incorrección a la que se incurre cuando se utiliza la palabra Estados para referirse a las comunidades políticas anteriores al Renacimiento. : Lukacs. "Existencialismo en marxismo". Ed. española La crisis de la filosofía burguesa. Ed. - la Legado B. Aires 1970, "el socialismo no es posible (...) sino sobre la base del materialismo dialéctico. El nexo de esta filosofía con el socialismo reviste, pues, un carácter de necesidad esencial". (pág. 12). "Socialismos" de esta es

(204).-- A este respecto dice Fernández Lalcona: "El socialismo que Ortega acepta es anhelado en su base precisamente como un elemento integrador, armonizador, sintetizador de contrarios que acabará de una vez para siempre con la dinámica quietista y paralizadora de los partidos económicos e ideológicos. Esa es la gran diferencia, esencial en última instancia, entre el socialismo orteguiano de 1910 y el socialismo marxista. (...) La palabra socialismo despierta en el joven Ortega grandes resonancias. El socialismo es casi la humanidad toda, es el hombre de la gran armonía universal". (El idealismo político de Ortega y Gasset, EDICUSA, Madrid, 1974, págs. 54-3).

pecie han existido y existirán, altamente promocionados por la clase burguesa en el poder: constituyen nada menos que -- un instrumento de control de la clase obrera por medio de -- la magia de las palabras y del desviacionismo pacifista. -- (205)

A través de estos rasgos hemos visto cómo en el pensamiento orteguiano la vida social es colocada en un plano muy secundario, y se ha tratado asimismo de averiguar -- las implicaciones de esta idea así como las contradicciones que existen en su seno. El concepto orteguiano de la vida -- desplaza la problemática social y, en último término, oscurece el sentido de toda actividad política así como la índole de todo auténtico movimiento obrero. Obsérvese, pues, cómo en el propio inicio de la filosofía raciovitalista -- en -- el análisis de su concepto fundamental, el concepto de la -- realidad radical, el concepto de la vida humana -- se halla -- ya nada menos que ese gran desconocimiento de la realidad -- social que se puede echar en cara, y con razón, a toda filosofía irracionalista.

Y no sólo se llega al postergamiento de la reali-

(205.- La etapa socialista de Ortega se da en su juventud. Posteriormente evolucionará hacia otras posturas que pueden ser calificadas, sin duda, como de más reaccionarias; dicha evolución es paralela a su evolución filosófica desde el idealismo neokantiano marburgués -- de signo incipiente -- hasta su propio raciovitalismo.

dad social, por ser colocada ésta en segundo plano, sino -- que además la posible intelección de dicha realidad se tiene que hacer necesariamente a través del molde epistemológico de la vida individual. Al ser la llamada vida social vida falseada, vida inauténtica, su contextura y sus caracteres habrá que hallarlos desde la perspectiva iluminadora de la vida personal-individual, que es la auténtica vida y por lo tanto la que posee verdadera consistencia ontológica. La "vida social" es como un "añadido", solamente iluminable -- desde las diáfanas claridades de la "vida personal-auténtica". De esta manera se da carta de naturaleza al subjetivismo como modo idóneo de conocimiento de la realidad social.

El gran defecto de la escisión raciovitalista vida personal vida social es la propia escisión. Esta distinción es propia de toda filosofía irracionalista, habiendo -- alcanzado su punto más álgido en Nietzsche. Como se ha visto, su finalidad última es retrotraer el contenido del análisis filosófico a las intimidades de la vida personal, ~~colocando~~ ^{colocando}, colocando en segundo orden, y a modo de ~~desviación~~ ^{desviación}, la denominada vida social. No es que ésta carezca de importancia, ~~sino que realmente la tiene~~; ahora bien, la importancia de la vida social consiste precisamente en lo que a mí de modo radical me afecte. En esto, la sociedad es considerada como, cosa; cosa, ha dicho nuestro autor consecuen

te con su perspectivismo gnososeologismo "en escorzo", toda es importancia, e importancia es lo que a mí me afecta y en cuanto me afecta.

Esta es la "importancia" de la sociedad: en cuanto que la vida social supone algo con lo que necesariamente, quiera o no, tengo que contar; y tengo que contar con ella, porque, por lo pronto, forma parte de mi mundo, que yo no he dado sino que me he encontrado en él y que constituye mi circunstancia. La sociedad, pues, como el resto del mundo, constituye un sistema de facilidades y dificultades en las que me tengo que apoyar y a las que tengo que superar para hacer eso tan problemático que constituye mi vida. Precisamente por eso, la vida social, es en el fondo algo extraño a mí, a mi esencia, a mi auténtica vida. - la personal; no es necesario, pues, que me la tome excesivamente en serio y menos aún que la viva como si fuese auténtica vida. Me limitaré por el contrario a representar los papeles que las diversas circunstancias sociales exijan, pero procuraré quitarme la máscara cuanto antes para concentrarme en mi soledad, que es donde yo soy mi auténtico yo. En cuanto a mi labor intelectual no la centraré, como es obvio, sobre la vida "falseada" de la sociedad, sino sobre la auténtica realidad radical, la vida personal e intransferible.

Por eso toda filosofía irracionalista tiene un ---

profundo caracter psicológico, emana luces de claridad para conocer aspectos del alma humana; por el contrario, las versiones de la sociedad proporcionadas por este tipo de filosofía siempre adolecen, por lo menos, de falta de coherencia. No hay que creer, sin embargo, que los logros "psicologistas" del irracionalismo sean perfectamente válidos: es lógico desconfiar de una psicología que no considera al hombre como ser constitutivamente social. Por el contrario, la importancia de la filosofía irracionalista en esta materia no reside en los resultados por ella hallados, sino en el interés despertado por la problemática referente a la psique humana.

Como decimos, el error esencial de la distinción vida personal - vida social es la propia distinción. No cabe duda de que, a los efectos de entenderse, y dada la natural pobreza de todo lenguaje para expresar realidades, sea lícito hablar de "dimensiones" en el ser humano, y correlativamente, en su propia vida. Sin embargo, esas dimensiones (que bien pueden llamarse personal y social) pertenecen de manera tan esencial, ambas, y además ambas a la vez, a la esencia del ser del hombre que no es posible el hacer un análisis de una de ellas prescindiendo de la otra. Incluso cuando el hombre vive su vida "personal e intransferible", la está viviendo precisamente como ser social que es. En este

sentido es absolutamente absurdo hablar de la "vida social" como vida inauténtica; la vida social, es cuanto que dimensión de la vida total del hombre, es tan auténtica como la vida personal. Es más: sólo es posible la comprensión total de la dimensión personal del hombre si se tiene en cuenta -- su "existencia social"; y esto es así porque aquélla no es otra cosa que el reflejo ad intra, reelaborado y asimilado, de la realidad material, constituida en primer término por la naturaleza biológica y, en segundo lugar, por el complejo de relaciones sociales que todo hombre es.

Cuando se afirma que el hombre es un animal social se está queriendo decir algo más de lo que algunas interpretaciones de dicha expresión han pretendido hacer ver, así, como por ejemplo, que el hombre sea "sociable" por naturaleza (en la sociabilidad caben grados, hay hombres más sociables que otros y algunos que son francamente insociables; ser sociable significa ser amigo de la convivencia; es una cualidad del carácter cuasi-moral), o bien que el hombre reque cesite de la sociedad (o sea, que la sociedad le es en el fondo extraña al hombre, pero éste egoístamente --en un sentido amplio-- no puede vivir sin ella; aquí vienen a colación los manidos argumentos de si el hombre nace en una familia, desvalido, y necesita de ella incluso para sobrevivir, y -- que más tarde, ya adulto, sigue necesitando la sociedad de

mil formas diferentes para realizarse, para perfeccionar su ser individual), etc, etc.

Todas estas interpretaciones parten de la dicotomía individuo-sociedad, de neto carácter idealista. La problemática que gira en torno a este binomio, si el individuo es antes que la sociedad o viceversa y si la sociedad debe estar al servicio del individuo y también viceversa son ya clásicas, e incluso recalcitrantes, en la filosofía más "ortodoxa". Pues bien, el binomio individuo-sociedad ha sido heredado por la filosofía irracionalista, acrecentando aún más la contraposición y, si cabe, con mayor carácter ideológico, pues mientras en las concepciones idealistas ambos polos se mantiene separados, así sí, pero como equidistantes y con pareja importancia el uno y el otro, ahora se trata de ensalzar uno de ellos (el individuo) y menospreciar al otro (la sociedad), con detrimento de la bipolaridad en sí misma considerada, que así se transforma en una monopolaridad malamente camuflada. Ya, sin embargo, en la propia filosofía política idealista se manifiesta sin ambages la primacía del individuo con respecto a la sociedad. No otra cosa significa la teoría del pacto social. Por su virtud, la sociedad es producto del libre y mutuo acuerdo de los individuos entre sí, que persiguen con su establecimiento la consecución del mayor bien individual. La sociedad es un "producto" del

voluntarismo individual, es algo "creado" y por tanto, en --
cierto modo, de carácter "artificial". Sabido es que los --
pactistas no pretenden explicar históricamente la aparición
de la sociedad, sino tan sólo dar una justificación "filosó-
fica" al problema. Y en este precisamente reside su gran --
error, en pretender dar una justificación racional de la --
realidad humana (en este caso de la realidad humana llamada
sociedad) preescindiendo de la historia. Por otra parte, al --
llegarse a la sociedad mediante el acuerdo racional de los --
individuos recae sobre aquélla esta característica. En la --
filosofía política idealista la racionalidad aparece vincu-
lada a la sociedad como una de sus notas esenciales; hasta --
tal punto que del hombre se predica, como cualidades consti-
tutivas y complicadas, la racionalidad y la sociabilidad.

Así pues, la sociedad para la filosofía pactista --
es algo "creado" -- por tanto algo en cierto modo "artificial"
aunque se admita por otra parte que esa "creación" es natu-
ral en tanto en cuanto responde a las exigencias instintivas
del hombre. En este sentido, esto es, genéricamente, el in-
dividuo es más que la sociedad, tiene primacía sobre ella, --
puesto que es antes que ella. Repetimos que esta "génesis" --
(individuo-sociedad) no ha tenido un desarrollo real para --
la teoría pactista, sino, que tan sólo es una génesis metafí-
sica, perteneciente al ámbito de los especulativos pseudo--

problemas planteados con la máxima seriedad filosófica. El "antes" no es temporal sino metafísico; el "antes" se traduce aquí en términos de sustantividad y por tanto de importancia en la tensión individuo-sociedad lo propiamente sustantivo es el individuo y él lo realmente importante, siendo la sociedad tan sólo algo que le sirve para su perfeccionamiento. La metafísica pactista es, como bien queda patente, bipolar.

En el campo del derecho dicha metafísica ha dado también sus frutos: la teoría de los derechos fundamentales.

Como es bien sabido toda teoría del derecho natural se basa en una concepción dual del derecho; considerada, por una parte, el derecho "puesto" (ius positum) y por otra el derecho "supuesto", más justo y más verdadero ya que deriva de la naturalidad (ius naturae o ius naturale). Pues bien, la versión liberal del derecho es también, conforme a su raíz idealista, una versión dual, asentada sobre el "firme" asiento de la teoría del pacto social. La dicotomía individuo-sociedad, y la traducción en términos filosóficos-jurídicos de este nuevo tipo de iusnaturalismo es lo que se ha denominado "teoría de los derechos fundamentales" (también, teoría de los derechos del hombre o teoría de los derechos naturales). El derecho natural se convierte así en el "derecho del individuo" o, si se quiere, más correctamente, con

expresión plural, "derechos del individuo". Estos "derechos" poseen las mismas características del derecho natural en -- sus anteriores formulaciones: son innatos (le corresponden al individuo independientemente de su reconocimiento positivo por la sociedad, esto es, independientemente de la postura ante ellos del ordenamiento jurídico positivo; o sea, -- existen antes del reconocimiento social de la misma manera que el derecho natural existe antes que el positivo y de -- idéntica forma a como el individuo es antes que la sociedad) son inalienables (ínsitos en la persona, de carácter natural por tanto: el hombre, en cuanto persona, los posee aunque no sepa de ellos); son inmutables (no les afecta a su esencia la circunstancialidad histórica, aunque se admite que -- sí su plasmación en la realidad, ya que lo contrario, se -- afirma, sería desconocer la evolución humana) y son cognoscibles racionalmente (se presentan a la razón con nitidez -- en la meditación antropológica, aunque, como siempre, si -- bien todo hombre tiene posibilidad de conocerlos, de hecho no siempre sucede así; el problema de su conocimiento, sin embargo, no afecta a su esencia). En contraposición al "derecho" del individuo abstracto (burgués), considerado pilar fundamental del sistema, está el derecho positivo, creado a posteriori para matizar y formular técnicamente el primero, adaptándolo a las necesidades circunstanciales. El derecho

positivo tiene las mismas características que la sociedad; es una "creación" de los individuos para formalizar el orden que trata de imponerse mediante el pacto.

Junto al carácter "artificial" de la sociedad y, en este sentido, secundario respecto al individuo, propugnando por la teoría del pacto social, se reconoce, como decíamos, la naturaleza racional de la sociedad. En efecto: - al ser producto del mutuo acuerdo entre los individuos y al ser éstos antes dotados de racionalidad (el "individuo abstracto" del liberalismo es el "hombre racional" por definición), la sociedad creada será una elaboración racional.

En este sentido, mientras en un principio se afirma la prevalencia del individuo frente a la sociedad -derivada de la génesis metafísica de ésta- ahora se la coloca -dignamente como contrapunto del hombre abstracto al considerarla al mismo nivel de racionalidad que éste. Por esto decimos que la bipolaridad se mantiene en último término sobre el mismo plano, sin menosprecio para el fenómeno social. Algo semejante ocurre, de modo paralelo, con el derecho positivo que, enfrentado inicialmente a la versión individualista del derecho natural ("derechos del hombre") no queda mal parado si ulteriormente se le considera como expresión de la voluntad general, de la voluntad del pueblo o de la voluntad del Leviatán si se quiere. Naturalmente que todas

estas posturas no resisten el más mínimo análisis hoy en -- día; pero aquí no se trata sino de contemplar la significación que el binomio individuo-sociedad ha tenido en la filosofía del pacto social y en sus epígonos.

Esta significación paritaria de ambos términos ha sido dislocada definitivamente por la filosofía irracionalista, transmutándolos en antítesis irreconciliable. Las posibilidades ideológicas de la bipolaridad han sido aprovechadas al máximo, y la leve tendencia idealista de la prevalencia del individuo extasiada hasta el paroxismo. Si bien, como hemos dicho antes, el defecto fundamental de la escisión vida personal-vida social o, si se quiere, individuo-sociedad, es la propia escisión, no cabe desconocer el distinto contenido ideológico y, por ende, las diversas consecuencias político-sociales, que conllevan y a que conducen la filosofía idealista del pacto, por una parte, y la filosofía irracionalista por la otra. Así, mientras que en el contexto de la primera se hace posible la defensa de las libertades formales, en el ámbito de la segunda se dan opción a la clase dominante a dejar reducida la vida social (esto es, política) de sus oponentes a la mínima expresión. Por eso, se puede afirmar, sin grave riesgo de confusión, que así como la filosofía idealista individualista constituye el sustrato de la ideología liberal, los mejores esfuerzos

del irracionalismo han contribuido a alimentar el fascismo contemporáneo. El raciovitalismo no escapa en modo alguno -- a esta aseveración, aunque no cabe duda que con su pretendida "racionalidad" se oculte con mayor eficacia su verdadero significado ideológico. Por otra parte, el tener Ortega un segundo "frente" filosófico --que bien pudiéramos denominar frente "de retaguardia"-- de raigambre puramente idealista -- (teoría personalista, concepción objetivista de los valores) exaltación del liberalismo, etc.) ha podido conducir a algunos a pensar que la filosofía política de Ortega sea puramente idealista. (206) Aquí no se niega en ningún modo la existencia de ese "frente"; pero bien entendido, que aquí se le considera como tal, esto es, como "frente", digamos que para "arropar" y "mitigar" la auténtica filosofía orteguiana, que es obviamente la raciovitalista. Tampoco se afirma que Ortega fuese consciente de ello; eso es más bien objeto de

- (206).-- En este sentido se pronuncia Javier Fernández Laleo na que incluso llega a titular su reciente obra El idealismo político de Ortega y Gasset y que en su -- búsqueda de precursores ha llegado nada menos que a toparse con Platón, creemos que porque no había otro antes. Llega al siguiente monumental hallazgo: La influencia de Platón en el pensamiento político orteguiano ha sido tan intensa y constante como desatendida por los que se han ocupado en pensar la obra del pensador español! Y agrega: "Del mismo modo que para Ortega el individuo y su circunstancia están unidos en vínculo radical e insoluble, en el pensamiento de Platón como en toda la Grecia clásica-- el individuo se halla orgánicamente inserto en la polis por un vínculo, a la vez que radical, fa--

una función adivinatoria, en la cual nos declaramos absolutamente inexpertos.

B) Irracionalismo historicista.

Todavía cabe menos esta profunda escisión entre la "vida personal" y la "vida social" realizada por el racio vitalismo si se tiene en cuenta su pretendido carácter historicista. Esta filosofía, en efecto, sostiene la importancia primordial de la historia y establece un paralelo entre ésta y la vida humana. De igual suerte habla de la razón histórica siguiendo de este modo los pasos de Dilthey. Pero ¿cómo es posible construir seriamente una filosofía de la historia si se parte previamente de la premisa de que la sociedad es el ámbito de lo irracional, si se la concibe como carente de sustantividad? En definitiva, la historia no es otra cosa que la historia de la sociedad, y la sociedad no es sino producto de la historia. No se entienden la una sin la otra, de tal forma que la elaboración sociológica prescindiendo del proceso histórico deviene en último término o bien en un empirismo barato en "aras" de una exactitud y pureza "científicas" o bien en la formulación teórica, abstrag

Continuación nota (206).--

tal, en el sentido de que su existencia fuera de esta forma política es impensable." (cit. pág. 223-24) Como se ve el Sr. Laleona es increíblemente agudo para encontrar influencias soterradas por el paso de los siglos. La filosofía, para él no tiene historia.

ta, de "principios" atemporales que en definitiva no cumplen otra función sino la muy simple de "eternizar" las estructuras sociales de las que ha nacido; por otra parte, la construcción de una ciencia histórica o de una filosofía de la historia prescindiendo de la sociedad es aún más sorprendente. Esta es, como se dice, la opción tomada por el raciovitalismo. Llega así a construir una teoría histórica pero sin historia, una teoría histórica que ha asimilado el irracionalismo de la razón vital transvasándolo a la razón histórica (que no es otra cosa que la razón vital "reducida") y que ha puesto todo el acento en desviar la atención de la lucha de las clases sociales como motor histórico, sustituyéndola por la lucha generacional.

También en este caso el raciovitalismo se presenta a sí mismo de forma bien diferente a lo que objetivamente, a lo que realmente es. No sólo se proclama historicista, sino que quiere que la historia, "su" historia sea la ciencia fundamental de las llamadas ciencias del espíritu. Pero a través de "su" historia es por donde penetra sin obstáculo su carácter profundamente irracionalista, siendo éste el resultado de prescindir del estudio materialista de la realidad social. El raciovitalismo alude a contemplar ésta como una totalidad histórico-concreta, explicable desde sí misma precisamente como totalidad, y propone diversas "soluciones"

que aún no hemos visto plasmadas en ninguna obra científica.

No cabe duda que Ortega dio gran importancia a la historia. Esta constituye una auténtica arma en su "réplica" al idealismo, que pretendía desconocer la realidad mudable de las cosas humanas. Lejos de la filosofía idealista pretende colocarse nuestro autor cuando afirma: "La verdad es histórica" (207), y también: "el hombre y todo lo humano en él es realidad histórica (...)" (208), esto es, cambiante, mudable, y no atemporal y eternamente válida como pretende la filosofía idealista. "De aquí -dice- que en la contemplación de un hecho humano nada hay más incongruente que verlo como algo quieto y aislado. Esta es la óptica del geómetra. Pero hay que aprender una óptica opuesta, la del historiador. -- Ver algo históricamente es verlo en marcha, proviniendo de una cosa anterior y yendo hacia otra posterior." (209) Por eso, "continuar es, a la vez, conservar y superar" (210) y "superar es heredar y añadir." (211) Pero Ortega, por otra

(207).- ¿Qué es filosofía? O.C. VII 301. También ¿Por qué se vuelve a la filosofía. O.C. IV 99-100.

(208).- Una interpretación de la historia universal. O.C. - IX 84.

(209).- Velásquez. O.C. VIII 658.

(210).- Prólogo a Introducción a las Ciencias del Espíritu de Wilhelm Dilthey. O.C. VII 67.

(211).- ¿Qué es filosofía? O.C. VII 421. Frases como las citadas y otras del mismo estilo es lo que ha dado pie a J. Bayón para afirmar "que la raíz última del pensamiento de Ortega es fundamentalmente un materialismo que considera la realidad histórica (y, en el fondo, toda la realidad en general de una manera dialéctica. (Op. cit. pág. 281)

parte, no quiere caer en el relativismo, propio del nudo positivismo y del irracionalismo puro. En su intento de hallar una "cuarta vía" filosófica que una razón y vida, razón e historia, que supere la incomprensión histórica del racionalismo y que no caiga en la relatividad propia del historicismo radical, se ve obligado nuestro autor a dar marcha atrás y a admitir el carácter "suprahistórico" de la verdad: "(la historia) al mostrarnos la variabilidad de las opiniones humanas parece condenarnos al relativismo, pero como da un sentido plenario a cada posición relativa del hombre y nos descubre la verdad eterna que cada tiempo ha vivido supera radicalmente cuanto en el relativismo hay de incompatible con la fe en un destino trasrelativo y como eterno del hombre." (212) Aquí es cuando ya perdemos el hilo y empezamos a no comprender bien qué es lo que expresa nuestro autor con esta frase tan enigmática; ¿qué es eso del "sentido plenario", y eso de "la verdad eterna que cada tiempo ha vivido"? Nuestro asombro no tiene límites cuando nos habla de "la fe en un destino trasrelativo, y como eterno del hombre." La falta de precisión y de rigor en los términos es evidente, pero esto no debe sorprender al lector acostumbrado a la magia verbal de las obras de los pensadores idealistas no irracionalistas. El truco "filosófico" es vetusto: --

(212).-- ¿Qué es filosofía? O.C. VI 285.

enfrentados a una contradicción insalvable, acuden de inmediato al "destino eterno", a la "verdad eterna", a la "comprensión del sentido vital", a la "vida", y a otras expresiones por el estilo que en último término no demuestran es otra cosa que la incapacidad de estas filosofías para entender la realidad y para resolver coherentemente sus propias contradicciones. Por este camino -el del verbalismo ideológico- llega nuestro autor a hacer aseveraciones cuyo contenido real y claramente unívoco está aún por descubrir. Referente al tema que nos ocupa, dirá, por ejemplo: "La Historia (...) es el cauce (...) de las vitalidades nacionales." (213) Todavía está por explicar qué sea eso de las "vitalidades nacionales."

Volviendo a la problemática planteada, vemos cómo nuestro autor trata de conciliar -su historicismo raciovitalista con una defensa a ultranza de la atemporalidad de la verdad." Esa cuestión -dirá- constituye "el tema de nuestro tiempo". (214) De forma más fina que en la cita anterior --arremete con el problema en Las Atlántidas: "La Historia al reconocer la relatividad de las formas humanas inicia una forma exenta de relatividad. Que esta forma aparezca dentro de una cultura determinada y sea una manera de ver el mundo

(213).- Vieja y nueva política. O.C. I 278.

(214).- ¿Qué es filosofía?. O.C. VII 301.

surgida en el hombre accidental no impide su carácter absoluto. El descubrimiento de una verdad es siempre suceso con fecha y localidad precisas. Pero la verdad descubierta es -
ubícuca y acrónica. La Historia es razón histórica, por tanto, un esfuerzo y un instrumento para superar la variabilidad de la materia histórica, como la física no es naturaleza sino, por el contrario, ensayo de dominar la materia." -
(215) Para Ortega, pues, es el descubrimiento de la verdad -
lo que es histórico, mientras que la verdad en sí misma no depende del acontecer de la historia. Precisamente aquí está el principal fallo de nuestro autor: cualquier verdad es -- esencialmente histórica, no ubícuca y acrónica como pretende Ortega. Y eso por la sencilla razón de que no se puede desligar gratuitamente la esencia inteligible del fenómeno conocido del acto de intelección, ni éste de la situación socio-histórica concreta de su sujeto. La historia, por otra parte, no es "un instrumento para superar la variabilidad de la materia histórica", sino que es tan sólo un instrumento para explicar dicha variabilidad. Es imposible "superar" la realidad en el campo de las ideas. Es la realidad la que se supera a sí misma. Otra cosa será el averiguar el papel protagonista de los hombres en el cambio de la realidad, lo

que en ningún momento negamos.

Tampoco se niega el papel "material" que tiene el conocimiento de la historia en el cambio de las estructuras sociales y, por lo tanto, en el propio acontecer histórico. -- Por ejemplo, el conocimiento histórico de la aparición del capitalismo, de sus contradicciones internas y de sus fases degradadas y caducas, y la "conciencia" de este conocimiento y de sus consecuencias proporciona al proletariado la -- fuerza material y cohesiva necesaria para ponerse en movimiento, transformándose así la dialéctica histórica en dialéctica revolucionaria.

Pero el problema del conocimiento histórico como fuerza material de la historia no absolutiza y "supera" en modo alguno a ésta; dicho conocimiento no escapa a la realidad histórica, sino que él mismo es también una realidad -- histórica. Nada escapa a la historia, ni siquiera ella misma.

La postura que aquí se mantiene, sin embargo, no es relativista, en contra de lo que a primera vista pudiera parecer. El relativismo historicista no, se supera en la -- discusión del contenido material de la historia y mucho menos con la superación de un pseudo-problema como es el de -- la ahistoricidad de la verdad. La superación del relativismo se halla en el método histórico. Naturalmente en el supuesto

to, de que el método sea el idóneo para superar al relativismo; no entremos, sin embargo, en este problema, excesivamente arduo para tratarlo en estas páginas.

Queda bien patente de lo dicho que el raciovitalismo choca con uno de los temas más acuciantes de toda filosofía, el problema de la historia y que, pretendiendo dar una solución "definitiva" que concilie razón e historia -- (!como si ambas fuera irreconciliables; este es, como si la historia fuera a priori irracional y necesitase de ulterior "domesticación"!) fracasa en el intento provocando nuevas contradicciones. El raciovitalismo ha sido en su teoría de la historia consecuente consigo mismo manteniendo, en equilibrio difícilmente estable, por no decir imposible, su postura híbrida y no dando en último término ninguna solución coherente. Así, y por vía de ejemplo, podemos ver cómo Ortega ha defendido en ciertas ocasiones una perspectiva "objetivista" de la historia mientras que en otras se ha declarado partidario del subjetivismo. Representante de la primera postura es un texto de En torno a Galileo: "Es preciso decir-- que la Historia abandone el psicologismo o subjetivismo en que sus más finas producciones actuales andan perdidas y reconozca que su misión es reconstruir las condiciones subjetivas en que los individuos, los sujetos humanos han estado sumergidos. De aquí que su pregunta radical tiene que ser,--

no cómo han variado la estructura objetiva de la vida (...)
La pregunta radical de la Historia es precisa, pues, así: -
¿qué cambios de la estructura vital ha habido? ¿Cómo, cuándo
y por qué cambia la vida?." (216) El texto, como es noto-
rio, no es excesivamente claro, pero al menos se percibe --
cierta pretensión de objetividad aunque desde luego de una --
forma discutible y que da lugar a interpretaciones diversas
y antagónicas. Máxime si se tiene en cuenta el siguiente --
texto, al que antes nos hemos referido, tomado de Historia
como sistema: "La historia es ciencia sistemática de la rea-
lidad radical que es mi vida. Es, pues, ciencia del más ri-
guroso y actual presente. Si no fuese ciencia del presente --
¿dónde íbamos a encontrar ese pasado que se le suele atri-
buir como tema? Lo opuesto, que es lo acostumbrado equivale
a hacer del pasado una cosa abstracta e irreal que quedó --
inerte allá en su fecha, cuando el pasado es la fuerza viva
y actuante que sostiene nuestro hoy. No hay "actio in dist-
tans". El pasado no está allí, en su fecha sino aquí, en mí.
El pasado soy yo --se entiende, mi vida." (217)

Se degrada la historia de esta forma a una narra-
tiva de la problemática vital o de las ideas individuales: --
"El determinismo radical de la historia viene que se psico-

lógico o tal vez más estrictamente ideológico o tal vez más - estrictamente ideológico. Nos es menester para los problemas histórico un género de fatalidad que no excluya la libertad - de las acciones. Ahora bien, obra uno libremente cuando es - uno el que obra. Y uno es en definitiva las ideas que uno tie- ne". (218) Y no se arguya que esta última cita pertenece a - una fecha muy temprana en la obra de Ortega - concretamente - el 15 de diciembre de 1915 - puesto que la versión subjetivis- ta propuesta en Historia como sistema data de veinte años des- pués (1935). (219). Por otra parte tenemos otro claro testimo-

(218).- La guerra, los pueblos y los dioses. O.C. I. 143. Tam- bién en Pío Baroja: Anatomía de un alma dispersa. O.C. IX, pág. 487.

(219).- La "superación historicista" orteguiana es expresada por Garagarri en los siguientes términos: "El pensa- miento de Ortega consiste en una forma de historicis- mo la más radical imaginable, pero hasta el punto que se evade de él por su fondo, no eludiéndolo, y recon- quista una nueva forma de conocimiento que aspira a - la verdad". (Introducción a Ortega, pág. 92).

Por otra parte Ferrater enlaza historicismo y perspec- tivismo; haciendo de éste, como el propio Ortega, un ingrediente real DE LA REALIDAD; TRASLADA ESTA CALIDAD al historicismo orteguiano; que de esta forma supera el obstáculo relativista: "Se ha discutido a veces - si para ser historicista hay que ser a la vez reali- vista - "relativista cultural". Algunos filósofos han insistido en que una cosa lleva a la otra, y han adu- cido como ejemplo algunas filosofías de la historia - (en particular la de Oswald Spengler). Pero Karl Mann- heim, Ernst Troeltsch y otros pensador influidos por las investigaciones de antropología cultural y de so- ciología del saber, han protestado contra la identifi- cación de "historicismo" y "relativismo". Los dos me- cionados filósofos y sociólogos han llegado a declarar que el historicismo es la única salida que se le brin-

nio de la tendencia orteguiana al "determinismo psicológico" expresada esta vez en El tema de nuestro tiempo: "La vida humana es un proceso interno en el que los hechos esenciales no caen desde fuera sobre el sujeto - individuo o pueblo - sino que salen de éste, como de la semilla fruto y flor (...) Por ser la existencia humana propiamente vida, esto es, proceso interno en que se cumple una ley de desarrollo, es posible la ciencia histórica. A la postre, la ciencia no es otra cosa - que el esfuerzo que hacemos para comprender algo. Y hemos comprendido históricamente una situación cuando la vemos surgir necesariamente de otra anterior. ¿ Con qué género de necesidad - física, matemática, lógica? Nada de esto: con una necesidad continuada, pero específica: la necesidad psicológica". (220).

El historicismo raciovitalista, es, pues, contradictorio en su esencia, como su propia metafísica "vitalista"
+++++

(Continuación nota

219).- da al pensamiento de nuestro tiempo para evitar las trampas del relativismo. Según Mannheim un punto de vista es parcial y, por tanto, relativo sólo cuando se supone (erróneamente) que es independiente de las mutaciones históricas. Por otro lado cualquier punto de vista puede llegar a ser "absoluto" cuando se coloca en la adecuada perspectiva histórica. Varias especies de "perspectivismo" han llegado a conclusiones similares; el perspectivismo es, según Ortega y Gasset, antiabsolutista, lo cual no quiere decir que las perspectivas no sean "reales": son lo único que hay a diferencia de lo "utópico" (o "lo uerónico", "Filosofía actual, pág. 31-32.

(220).- O.G. III. pág. 154.

de la que procede. Esto no es sorprendente en absoluto desde el momento en que el "método" histórico de esta filosofía se reduce a algo tan etéreo como la razón histórica. Esta no es sino la "reducción" de la razón vital - en tanto en cuanto, coherentemente, de acuerdo con la metafísica orteguiana, la historia es también realidad radicada en mi vida que es realidad radical; por tanto aquélla cobra sentido desde ésta, siendo la vida concepto consistente y originario, mientras que la vida histórica es concepto derivado. La razón histórica es la razón vital aplicada a un campo específico, la historia.

El historicismo orteguiano es, pues, raciohistoricismo y, en definitiva raciovitalismo. Esperamos que ningún orteguiano esté en desacuerdo con esta afirmación, puesto que ella no hace sino constatar la coherencia de su maestro. Esa coherencia que afirmamos de su edificio filosófico, salvo en lo ya mencionado varias veces del "segundo frente" idealista de su filosofía que no obstante ser incoherente con la línea "directa" del raciovitalismo, no lo es con la postura ideológica y los intereses de clase ése trata de mantener y justificar, - esa coherencia, pues, es la que nos lleva a sostener sin embages el carácter irracionalista del raciohistoricismo orteguiano. - En sus intentos de conseguir una "cuarta vía" de pensamiento ya sabemos donde conduce esta filosofía. El intento se repite en el tema de la historia. Y como siempre su principal labor se centra en "neutralizar" al materialismo histórico, presentando un camino diferente y "superador" de éste. Tras dejar de lado

gratuitamente la problemática propia del historicismo idealista su construcción de una teoría histórica gira en torno al socavamiento de las bases teóricas materialistas, única garantía de objetividad. En este sentido, es utilizada la táctica "sustitutoria" y el "fácil" rebatimiento de unas tesis "materialistas" francamente "debilitadas" por una interpretación unilateral.

Para el historicismo raciovitalista el sujeto activo de la historia, el sujeto que "hace" historia, es la generación. El concepto "generación" es el sustitutivo del concepto "clase social", que, como se sabe, en la teoría materialista histórica es el verdadero sujeto objetivo del acontecer histórico. La diferencia en la determinación de ambos, sin embargo, es evidente: mientras la clase social se define en relación a la realidad objetiva, material, científicamente observable, de una formación social dada que traduce diversos sistemas de producción complicados pero con la existencia de uno predominante, el concepto "generación" es especificado en base a alusiones ideológicas (como por ejemplo, la enigmática "sensibilidad vital") o, aún peor, a algo tan burdo como es la simple diferencia de edades.

El concepto "generación" en efecto está íntimamente vinculado en la filosofía orteguiana a lo que él llama la "sensibilidad vital": "el cuerpo de la realidad histórica posee una anatomía perfectamente jerárquizada, un orden de su

bordinación, de dependencia entre las diversas clases de hechos. Así, las transformaciones de orden industrial o político son poco profundas; dependen de las ideas, de las preferencias morales y estéticas que tengan los contemporáneos. Pero, a su vez, ideología, gusto y moralidad no son más que consecuencias o especificaciones de la sensación radical ante la vida, de cómo se sienta la existencia en su integridad indiferenciada. Esta que llamaremos "sensibilidad vital" es el fenómeno primario en historia y lo primero que habríamos de definir para comprender una época." (221) Y continúa: "las variaciones de la sensibilidad vital que son decisivas en historia se presentan bajo la forma de generación (...) cada generación representa una cierta actitud vital, desde la cual se siente la existencia de una manera determinada." (222) Así, pues, existe un "contenido material" definitorio de la generación, que es precisamente la sensación ante la vida de un grupo de hombres. Esta sensación ante la vida — (esto es, la "sensibilidad vital") determina las ideas morales y estéticas, las cuales tienen la virtud de conformar toda sociedad. El idealismo se contentaba con que fuesen sencillamente las "ideas" las determinantes de la estructura —

(221).- El tema de nuestro tiempo. O.O. III 146.

(222).- Id. 147-148.

y de los cambios sociales, haciendo de la realidad material un simple "eco" de ellas. Para el raciovitalismo esto constituye una pretensión inadmisible por "ahistórica" y, por ende, se le hace necesario buscar el sustrato que subyace a las ideas, que obviamente no puede ser otra cosa que la vida "en su manifestación vivida". "Las transformaciones de orden industrial" (esto es, dicho sin reservas y más ampliamente. La infraestructura económica) vendrán determinadas en este sentido por la "sensibilidad vital", no sólo define a la sociedad en su totalidad sino asimismo al sujeto histórico, a la generación, que es algo así como su receptáculo y, al mismo tiempo, su portavoz. El pseudoobjetivismo de la concepción histórica orteguiana queda aquí claramente al descubierto. El irracionalismo vitalista penetra por la puerta ancha, nada menos que por la "realidad" clave para comprender una época, subjetivizando en esta forma la realidad histórica y dando carta blanca a toda posible interpretación ideológica.

La generación tiene, por otra parte, una determinada estructura que la define como grupo: "Una generación no es un puñado de hombres egregios, ni simplemente una masa: es como un nuevo cuerpo social íntegro (subrayada nuestro), con su minoría selecta y su muchedumbre, que ha sido lanzado sobre el ámbito de la existencia con una trayectoria vi-

tal determinada. La generación, compromiso dinámico entre - masa e individuo, es el concepto más importante de la historia, y, por decirlo así, el gozne sobre que ésta ejecutada sus movimientos." (223) La estructura de la generación no - se diferencia así de modo sustancial de la propia estructura de la sociedad considerada ésta como integridad; esto es, la generación es un grupo social que refleja "en pequeño" - la sociedad, por tanto, es también una estructura social -- esencialmente clasista. De la misma forma que el raciovitalismo teoriza sobre la sociedad partiendo de la premisa de que ésta es consustancialmente clasista y que, por ende, no tiene sentido plantear el problema de la lucha de clases y mucho menos pensar en una futura sociedad sin clases, ahora se afirma, coherentemente, que el sujeto de la historia es también un todo integral, una "sociedad" dentro de la sociedad.

Siguiendo el hilo del razonamiento se llega a la conclusión de que la lucha de clases propiamente no existe, puesto que ellas no tienen entidad propia, autonomía como - sujetos históricos, sino que lo que verdaderamente hay es - la lucha generacional. La sociedad es considerada como un - todo armónico, sin fisuras ni contradicciones graves, esen-

(223).- El tema de nuestro tiempo. O.C. III 147.

cialmente estable; todo intento de cambiar su íntima textura es gratuito y está destinado al fracaso. La evolución social, que en ningún momento es negada por evidente, tiene su propio motor, también armonioso: la colisión de unas generaciones con otras. Es la propia sociedad la que se perpetúa a sí misma a través de sus hijos, que, teniendo una --- "sensibilidad vital" distinta, y a veces opuesta, a la de --- sus mayores fuerzan, de modo más o menos intenso, el cambio.

Según la magnitud de la diferencia generacional --- respecto a su modo de sentir la vida así será el cambio, --- más o menos profundo; en este sentido Ortega hablará de épocas acumulativas (en que las jóvenes generaciones se sienten identificadas con lo sustancial con las viejas) y épocas eliminatorias (cuando no hay identificación y se procede por parte de los jóvenes a la eliminación de lo anterior): "Ha habido generaciones que sintieron una suficiente homogeneidad entre lo recibido y lo propio. Entonces se vive en "épocas acumulativas". Otras veces han sentido una profunda heterogeneidad entre ambos elementos, y sobrevinieron "épocas --- eliminatorias y polémicas", generaciones de combate. En las primeras, los nuevos jóvenes, solidarizados con los viejos, se supeditan a ellos: en la política, en la ciencia, en las artes siguen dirigiendo los ancianos. Son tiempos de viejos. En las segundas, como no se trata de conservar y acumular, ---

sino, se arrumbar y sustituir, los viejos quedan barridos - por los mozos. Son tiempos de jóvenes, edades de iniciación y beligerancia constructiva." (224) Acude nuevamente Ortega para explicar la evolución histórica al fácil expediente de la "sensibilidad vital": cuando la generación joven tiene - una "sensibilidad vital" homogénea con la generación anterior estamos ante una etapa acumulativa, sin cambios bruscos, en todo caso con transiciones sumamente suaves, mientras - que cuando la "sensibilidad vital": cuando la generación joven tiene una "sensibilidad vital" homogénea con la generación anterior estamos ante una etapa acumulativa, sin cambios bruscos, en todo caso con transiciones sumamente suaves, - mientras que cuando la "sensibilidad vital" de ambas generaciones es bien diferente nos encontramos en una época eliminatoria. A nadie se le escapa la superficialidad de este - "análisis" de la evolución por el "método histórico de las generaciones": en todo caso, el problema que queda sin respuesta -y que nuestro autor debiera haber considerado como el esencial- es el de explicar las causas, el porqué del - cambio de la "Sensibilidad vital." (225)

(224).- El tema de nuestro tiempo. O.C. III 149.

(225).- En este sentido afirma el P. Walgrave: "Ortega (...) no ha explicado completamente, a nuestro entender, por qué cada generación sale a la escena histórica con sentimiento vital reformado." La filosofía de - Ortega y Gasset. pág. 315.

La idea generacional es la tesis ideológica justificadora de la evolución "desde dentro del sistema". En este sentido, cualquier sistema político autorizado puede suscribir esta teoría puesto que la garantiza su perpetuidad. No es de extrañar por eso que en la España de la posguerra se haya explotado -y siga explotando con tanta intensidad- el llamado "conflicto generacional", reduciendo los problemas sociales o bien a cuestiones meramente tecnocráticas o bien a la "contestación" juvenil. Por otro lado se fomenta conscientemente dicha "contestación", especialmente la estudiantil, que precisamente por su snobismo y por su futura integración dentro del sistema carece de consistencia revolucionaria y da una apariencia de movilidad y de existencia de una "vida política."

La "armoniosidad" y falta de virulencia real de la idea de la lucha de las generaciones es evidente por sí misma: el simple paso del tiempo (226) garantiza el triunfo.

(226).- En este sentido Ortega ha definido cronológicamente la generación: "una generación tiene quince años de gestación y quince de gestión." (Vives-Goesse, O.C. IX 518). Cada generación, por otra parte, representa un "tiempo", distinto, aunque confluyan todas ellas en un mismo "hoy" real: "Esto es la generación: una variedad humana en el sentido riguroso que al concepto de "variedad" dan los naturalistas. Los miembros de ella vienen al mundo dotados de ciertos caracteres típicos, disposiciones, preferencias que les prestan una fisonomía común, diferenciándolos de la generación anterior. Pero esta idea inocular -

de las nuevas generaciones haciendo posible así el cambio social pacíficamente: "Todos somos contemporáneos, vivimos en el mismo tiempo y atmósfera, pero contribuimos a formarnos en tiempo diferente. Sólo se coincide con los coetáneos. Los contemporáneos no son coetáneos; urge distinguir en historia entre coetaneidad y contemporaneidad. Alojados en un mismo tiempo externo y cronológico conviven tres tiempos vitales distintos (generaciones). Esto es lo, que suele llamar el anacronismo esencial de la historia. Merced a ese desequilibrio interior se mueve, cambia, rueda, fluye. Si todos los contemporáneos fuésemos coetáneos la historia se detendría anquilosada (...)." (227) ¿Para qué entonces la lucha

Continuación nota (226)

súbita energía y dramatismo al hecho tan elemental como inexplorado de que en todo presente coexisten tres generaciones: los jóvenes, los hombres maduros, los viejos (...) "Hoy" es para unos veinte años, para otros cuarenta, para otros sesenta; y eso, que siendo tres modos de vida tan distintos, tengan que ser el mismo "hoy", declara sobradamente el dinámico dramatismo, el conflicto y colisión que constituye el fondo de la materia histórica, de toda convivencia actual (...)." Que es filosofía. O.C. VII -- 290).

(227).- ¿Qué es filosofía? O.C. VII, pág. 291.
En este mismo sentido, se pronuncia Marias: "¿Cómo se realiza el cambio histórico en función de las generaciones sucesivas? La totalidad de los jóvenes - de un momento actúa sobre el mundo, cada uno sobre un punto de él, entre todos sobre su integridad. En este modo, aunque la modificación ejecutada por cada

que "divide la sociedad", la lucha que sólo se fija en "intereses" concretos de grupos también concretos (lenguaje eufemístico; en realidad se refieren siempre a la lucha clasista) que esconden innecesariamente la "nación"? Si el triunfo de la evolución social está en el transcurso de las generaciones y si dicha evolución no es posible de otro modo, toda sociedad en la que se manifiesta la lucha de clases es una sociedad radicalmente "enferma", no funciona como "sociedad", y si se quiere que funcione es necesario reestructurarla como tal. En este sentido, y siguiendo el razonamiento los partidos que representan a estas clases sociales en lucha no son sino enemigos de la sociedad en su totalidad de la cual pretenden destruir anteponiendo a los "intereses nacionales" sus propios intereses egoístas; o, al menos, si no son enemigos de modo consciente, son reflejo de la "enfermedad" que sufre la "sociedad". En todo caso es necesario su supresión. Esta es la significación que tiene la frase de Ortega "no ser de partido" y que él explica así:

Continuación nota (227)

uno de ellos sea mínima, lo decisivo, es que frente a las variaciones individuales, por importantes que sean- tienen un carácter de totalidad, y convierten al mundo en otro mundo, sea mayor o menor la cuantía de esa alteridad." ("El método histórico de las generaciones." Rev. de Occidente. Madrid 1961, 3ª ed. pág. 93). En general, para una comprensión del problema de las generaciones en Ortega vease este libro donde se expone sistemática y ampliamente la materia.

"La existencia de los "partidos" en el sentido contemporáneo de la palabra supone una interpretación de la vida social muy distinta de la que llevo a esas transitorias agrupaciones de combate. Si en éstas lo substancial era el deseo, sinceramente sentido, de obtener tal o cual ventaja, y sólo en vista de él se agrupaban los hombres y luchaban, en el "partido" lo substancial es el "partido" mismo. Se quiere que la sociedad esté normalmente escindida en grupos, haya o no pretexto para ello. Cuando no lo hay se inventa. Es preciso nutrir al partido refrescando su programa bélico. — Se considera que la lucha es la forma esencial de la convivencia entre los hombres. Cualquiera que sean los antecedentes y gérmenes de ella (p.ej. en Juan Bautista Vico) parece cierto que hasta el siglo XIX no surge la idea de que la — historia está constituida por una lucha perenne. Tal vez — Guizot es el primer pensador que habla formalmente de la lucha de clases como motor radical del proceso histórico. Hasta entonces había parecido ésta una anormalidad, tan frecuente como lamentable, pero siempre algo adventicio y en modo alguno consustancial con la convivencia humana. La contienda permanente tenía lugar sólo entre sociedades separadas — ciudades, pueblos, Estados— y era, por lo mismo, síntoma de insociabilidad. Para el griego y el romano la sociedad se presenta bajo la especie de ciudad, y la ciudad, bajo la espe-

cio de ayuntamiento entre antiguos enemigos, de acuerdo para vivir juntos en paz y unitariamente (el synoikismos). De aquí que para ellos el prototipo de la anormalidad civil — era precisamente la lucha civil." (228)

Sin embargo, la lucha de clases siempre existe en una sociedad clasista; la anormalidad, pues, no es aquella, sino ésta. Para los ideólogos de la clase burguesa dicha lucha sólo tiene existencia cuando las clases oprimidas se rebelan: es precisamente entonces cuando la sociedad está "enferma", cuando se presenta el fenómeno de la "anormalidad" social. La anormalidad empero es esencial a toda sociedad clasista y la única forma de extirparla es extirpar el origen, la causa, esto es, conseguir la supresión de las clases. Pero como para el raciovitalismo toda sociedad es esencialmente "clasista" no cabe duda de que esto es imposible. La sociedad es concebida por esta filosofía como en todo unitario esencialmente sano y la por ella llamada lucha de clases (la lucha del proletariado contra la burguesía, no viceversa) como su principal enfermedad. El resultado último es el ocultamiento de la grave contradicción que supone la sociedad capitalista (al nivel de estructuración social):

(228).— No ser hombre de partido. O.C. IV 80-81. Subrayados nuestros.

la existencia de una clase poseedora de los medios de producción, a la que le es necesario el uso permanente de la violencia institucionalizada para mantenerse.

Para explicar las llamadas "crisis históricas" -- nuestro autor también recurre, como era de esperar, a su idea de la lucha generacional. Se ha visto hasta el momento cómo el devenir histórico es efecto directo del transcurso de las generaciones, que se van sucediendo unas a otras, portando en su interior una nueva "sensibilidad" ante los problemas vitales y, por tanto, otro modo de resolverlos. -- También se ha hecho referencia a la distinción entre épocas acumulativas y épocas eliminatorias, explicables ambas desde el prisma de las generaciones. Pues bien, las crisis históricas se producen siempre en épocas eliminatorias. El análisis hecho por Ortega cuando habla de crisis histórica es -- por eso paralelo --o si se quiere, el mismo-- que el realizado para explicar las llamadas épocas eliminatorias: "de ordinario --dice-- la diferencia entre los hijos y los padres es muy pequeña, de suerte que predomina el núcleo común de coincidencias y entonces los hijos se ven a sí mismos continuadores y perfeccionadores del tipo de vida que llevaban sus padres. Mas a veces la distancia es enorme: la nueva generación no encuentra apenas comunidad con la precedente. -- Entonces se habla de crisis histórica. Nuestro tiempo es de

esta clase y lo es en superlativo." (229) "Una crisis histórica -dice nuestro autor en En torno a Galileo, abundando - en el tema- es un cambio de mundo que se diferencia del cambio normal en lo siguiente: lo normal es que a la figura de mundo vigente para una generación suceda otra figura de mundo un poco distinta. Al sistema de convicciones de ayer sucede otro hoy con continuidad, sin salto; lo cual supone que el armazón principal del mundo permanece vigente al través de ese cambio o sólo ligeramente modificada. Eso es lo normal. Pues bien, hay crisis histórica cuando el cambio de mundo que se produce consiste en que al mundo o sistema de convicciones de la generación anterior sucede un estado vital en que el hombre se queda sin aquellas convicciones, - por tanto, sin mundo. El hombre vuelve a no saber qué hacer porque vuelve a de verdad no saber qué pensar sobre el mundo. Por eso el cambio se superlativiza en crisis y tiene el carácter de catástrofe. (...) Se siente profundo desprecio por todo o casi todo lo que se creía ayer; pero la verdad es que no se tiene aún nuevas creencias positivas con que - sustituir las tradicionales." (230)

(229).- ¿Qué es filosofía? O.C. VII 293.

(230).- O.C. V 69-70.

Toda crisis, pues, es para nuestro autor una crisis de ideas. La crisis afecta sobre todo y sustancialmente al tipo de "ideas" que Ortega denomina "creencias". En la seguridad de que el lector conoce la diferencia entre las "ideas" en sentido estricto y las creencias no entramos en este interesante tema, por otra parte más idóneo de tratarse dentro del ámbito de la sociología del conocimiento. Pero sí es necesario, sin embargo, dejar apuntado que la importancia de la importancia social de las creencias es superior a la de las ideas stricto sensu. Y esto es así porque las creencias son "ideas" en las que se está, como diría nuestro autor; esto es, en las que apoyamos nuestros pies para caminar por el mundo. La creencia es propiamente convicción, y ésta es aquello de lo que no se duda por ser "evidente". La creencia excluye la duda. Las ideas stricto sensu por el contrario surgen creadoramente como respuesta a un nuevo problema, siendo consustancial a ellas la duda de su propia veracidad. Por eso las ideas se tienen y es necesario volver continuamente sobre ellas, repensarlas para mantenerlas. Toda idea, empero, tiene vocación de creencia; ha sido creada para proporcionar alguna dosis de seguridad sobre el nuevo problema atisbado. ¿Cuándo entonces una idea se convierte en creencia? Cuando se socializa; o sea, cuando del patrimonio del individuo creador pasa al patrimonio colectivo.

La creencia es la idea que la perdido la duda al socializarse. Por eso, a la idea hay que defenderla mientras que a la creencia no: se apoya sobre sus propios pies al haber alcanzado una existencia "independiente", que se impone objetivamente.

El ámbito de las creencias es la sociedad. Por eso toda crisis de la sociedad, esto es, toda crisis histórica tiene su origen -según Ortega- en la crisis del sistema de creencias de que una sociedad vive. Para que haya crisis verdadera el cambio de creencias ha de ser brusco y totalizador, produciéndose de esta forma una auténtica confusión -nos dice- va aneja a toda época de crisis. Porque, en definitiva, eso que se llama "crisis" no es sino el tránsito que el hombre hace de vivir prendido a unas cosas y apoyado en ellas (esto es, utilizando terminología orteguiana, más técnica, de estar en unas determinadas creencias) a vivir prendido y apoyado en otras. El tránsito consiste, pues, en dos rudas operaciones: una, desprenderse de aquella ubre que amamantaba nuestra vida -no se olvide que nuestra vida vive siempre de una interpretación del Universo- y otra, -- disponer de la mente para agarrarse a la nueva ubre, esto es, irse habituando a otra perspectiva vital, a ver otras cosas, a atenerse a ellas." (231) Cuando el cambio no afecta a "la

(231).-- En torno a Galileo. O.C. V. 58.

armazón principal del mundo" no nos encontramos frente a -- una crisis histórica, sino ante algo "normal", producto de la necesaria evolución humana. Lo que no ha dicho Ortega -- con suficiente claridad es cuáles convicciones o creencias se han de considerar como "la armazón principal del mundo", y cuáles no. Aunque se ha de suponer en buena lógica que -- las creencias o convicciones fundamentales habrán de ser -- aquéllas que garanticen la continuidad del sistema social, esto es, que no le pongan en entredicho y le sometan a crítica radical. En otras palabras: la crisis, es decir, lo -- anormal y, por tanto, lo que hay que evitar a toda costa, -- consiste en el sometimiento a crítica totalizadora de las -- bases ideológicas fundamentales del sistema social. En este caso, como es obvio, y dado que sistema social in abstracto no existe, del sistema social capitalista. La crisis, para Ortega, sin embargo, no tiene siempre un sentido negativo. En el presente caso, por ejemplo, la crisis del Renacimiento es vista con buenos ojos. Lo que pretendemos resaltar es el carácter ideológico de las crisis.

Queda así suficientemente explicado qué se quiere decir cuando se afirma que la teoría de la crisis histórica se identifica en Ortega con la teoría de la crisis ideológica de la clase dominante. Sale de este forma mal parado el método histórico de las generaciones que no aparece aquí --

por ninguna parte. En efecto: lo que en un principio esperábamos ver resuelto por el mencionado " método " (lucha generacional) nos ha conducido de la mano al inveterado método de " la lucha de las ideas ". El hacer filosófico " en espiral " , nuevamente parece inadecuado para resolver los problemas: resulta que tras mucho caminar y dar vueltas, tras mucho dramático toque de trompeta, Jericó continúa en el mismo sitio.

Como siempre, no analiza nuestro autor el por qué " real ", la causa " material ", " objetiva " del cambio (crisis) de las ideas. Este, desde luego, no se explica por la sucesión de las generaciones. La distinción entre épocas cumulativas y eliminatorias, entre generaciones fieles a su inmediato pasado y generaciones " terribles " no puede ser explicada, como es obvio, desde la mera existencia de las generaciones. Se recurre entonces al plano ideológico: las generaciones cambian porque cambia la sensibilidad vital, esto es, el conjunto de creencias y de ideas - en el más amplio de los sentidos imperantes en una época. Las generaciones cambian porque cambian las ideas. Pero a la hora de responder a la pregunta de por qué cambian las ideas se devuelve la pelota al campo de las generaciones. Las ideas cambian porque cambian las generaciones.

Este círculo vicioso, arropado barrocaamente, no consigue explicar realmente nada, pero lo que sí consigue es camuflar el verdadero contenido de toda crisis histórica. Esta no es otra cosa que la agudización de las contradic-

ciones socioeconómicas de una determinada formación social.-- No pretendemos de ningún modo simplificar la cuestión, como hace el raciovitalismo, ni tan poco entrar en el tema para el que no es éste el lugar. Tan solo apuntar que la solución al problema por tal no es el economicismo grosero, como pretende la más burda crítica burguesa, sino la realidad considerada en su totalidad histórico-natural. Esta realidad--totalidad tiene una estructura interna determinada pero que varía de época histórica en época histórica, siendo el factor determinante de esta variación el modo de producción determinado que impere; en este sentido, y sólo en este sentido, se afirma que el factor económico es el elemento determinante -- en última instancia de la realidad en su totalidad: él es el que proporciona un cauce de posibilidades de " colocación " de las diversas instancias que componen la totalidad.

Así la instancia de las ideas (instancia ideológica) tiene su lugar en la totalidad y, como tal, ella misma es realidad. El papel de la instancia de las ideas será distinto según la formación social de que se trate. Es mucho más importante por ejemplo en una formación social integrada dentro de un modo de producción feudal que en una formación social en que predomine el modo de producción capitalista; -- hasta el punto que en los estadios más avanzados de éste -- está en boga hablar del " fin de las ideologías " (D. Bell).

(232). Nos referimos, como es obvio, a la ideología de la -
clase dominante que es la que tiene realidad estática en el
sistema social. Pero la realidad ideológica puede ser bipo-
lar: junto a la ideología de la clase dominante puede exis-
tir la de la clase dominada. Las ideas, pues, no tienen con-
dición autónoma, independiente, sino que su colocación va -
íntimamente ligada al lugar de la clase social de la que -
proceden. Hablar de la crisis de las ideas como motor y cau-
sa fundamental de la crisis histórica es invertir los térmi-
nos de la realidad. La crisis es producto de la agudización
de la no---correspondencia entre las fuerzas productivas y
las relaciones de producción, siendo su manifestación social
la agudización de la lucha de clases. La clase dominada, cu-
yo destino es el mismo que el de las fuerzas productivas -
más progresivas, esto es más desarrolladas y, por tanto, -
con mayor índice de productividad, entra en lucha con la -
clase dominante que se aferra a sus privilegios, compendia-

(232).- D. Bell: El fin de las ideologías. Ed. Tecnos. Mad-
rid, 1964.

Dice acertadamente Gonzalo Puente Ojea: "La tesis -
del fin de las ideologías (...) no es sino la ver-
sión tecnocrática de vetustas: ideologías burgue-
sas en su fase final de repliegue defensivo, en de-
cir, en un momento en que el combate ideológico es-
tá para ella perdido e intentan el último enmasca-
ramiento posible: mejor la realidad del combate mis-
mo".

(Ideología e Historia. Formación del cristianismo -
como fenómeno ideológico. S. XII, Madrid, 1974. pag.
12).

dos, materializados, en las relaciones sociales de producción que corresponden a un estadio anterior, menos desarrollado, de las fuerzas productivas. Cuando esto ocurre los ideólogos de la clase dominante hablan de crisis de la sociedad, ocultando de este modo el hecho de que lo que está en crisis es tan sólo la clase que ellos defienden y su concepción del mundo y de la vida. Por tanto, la teoría de la crisis social es una postura ideológica de defensa; nace del temor e infunde temor; la ideología de la crisis es la ideología del miedo.

La lucha ideológica, como es sabido, es la manifestación en el plano de las ideas de la lucha de las clases sociales. Las ideas dominantes son las ideas de la clase dominante. Su papel consiste en aglutinar ideológicamente a los componentes del llamado sistema social, llegando en su intento a su objetivo principal, a la clase potencialmente revolucionaria, al proletariado. El único camino de aburguesamiento de la clase proletaria es precisamente a través de la ideología. De ahí que ésta adquiriera primordial importancia en los momentos cruciales, llegando entonces la lucha ideológica burguesa a los extremos más insospechados (aniquilamiento físico de individuos "por sus ideas", quema de libros, etc.). En los momentos de "tranquilidad social" la ideología dominante sustantiviza la ficción colaborando a sostener eficazmente el sistema político. Cuando esta "tranquilidad social" está latentemente amenazada se recurre a todos los posibles expedientes filosóficos para salvarse del

naufragio (pluralismo ideológico). (233).

Por último, hay que añadir que al ser para Ortega toda crisis social crisis de ideas la solución de aquélla - ha de encontrarse necesariamente en el plano ideológico; es labor de ideólogos y pensadores, no de las masas. La cuestión, por tanto, se reduce a encontrar nuevas vías de pensamiento que, no afectando gravemente al sistema, proporcionen cauces justificadores desde otras perspectivas.

Junto a la táctica de la inversión ideológica⁽²³⁴⁾ para explicar la crisis histórica el raciovitalismo ha utilizado también otros argumentos de menor contenido teórico, - aunque quizá de cierta eficacia propagandística.

Tales argumentos son:

a) Unos, de carácter payorativo, que vinculan - las épocas críticas a épocas en que domina el hombre-masa, trasladando a aquéllas el desprecio que se esgrime contra éste: " El hombre desesperado de la cultura se resuelve contra ella y declara caducas, abolidas sus leyes y sus normas. El hombre-masa que en estas épocas toma la -

(233).- S. de Beauvoir. El pensamiento político de la derecha. Ed. Siglo Veinti ~~UNASA~~. Barcelona, 1971, pag. 1.
"La verdad es una, el error, múltiple. No es casual que la derecha profese el pluralismo?"

(234).- Puente Ojea. Op. Cit. Pág. 37, "La inversión ideológica consiste en la ilusión básica que denuncia el materialismo histórico: considerar la estructura no oieoecorómica como efecto y no como causa del edificio social".

dirección de la vida se siente profundamente halagado, porque la cultura que es, ante todo, un imperativo de autenticidad, le pesa demasiado y ve en aquella abolición un permiso para echar los pies por alto, ponerse fuera de sí y entregarse al libertinaje. (...) el origen de la crisis es precisamente haberse el hombre perdido porque ha perdido contacto consigo mismo. De aquí que pulule en tales épocas una fauna humana sumamente equívoca y abunden los farsantes los histriones y lo que es más doloroso que no se puede estar cierto de si un hombre es o no sincero. Son tiempos turbios." (235) Si se tiene en cuenta la conexión hombre-masa-ascensión de la "barbarie obrerista" se caerá en la cuenta de inmediato de la intencionalidad ideológica de estas afirmaciones. Las épocas de crisis son aquellas en las que lo vulgar se impone sobre lo egregio, oprimiéndolo sin consideración y jactándose de su triunfo. Son épocas de "libertinaje", de "inautenticidad". Para volver a la verdadera libertad, a la autenticidad, previsto es retornar a la vieja sociedad, si bien bajo renovadas formas. De esto se encargarán, como es lógico, las nuevas generaciones. En el fondo de toda esta concepción late un carácter moralizante de la

(235).- En torno a Galileo. O.C. V 114-115.

historia. Se la enjuicia éticamente, tergiversando el contenido histórico-natural, y no proporcionando en último término una explicación del devenir histórico, sino tan sólo una serie de juicios absolutorios o condenatorios, desde la silla de un supremo juez metafísico.

B) Otros argumentos son de carácter positivo, pero tan sólo en lo que se refiere al sistema en sí y a su supervivencia, nunca a la hipotética crisis en que éste se halla. Así, afirma nuestro autor que "toda crisis humana se origina en que el hombre se ahoga en su propia abundancia". (236) "En todas las crisis históricas, que se producen en la superabundancia —como la crisis del capitalismo por el exceso de negocios—, el hombre intenta salvarse podando la excesiva fronda cultural, desnudándose y aforando la sencillez primigenia." (237) La crisis, pues, se produce no como consecuencia de que el sistema social haya entrado en una fase de flagrantes contradicciones, sino debido a su hipertrofia. La estructura general de la sociedad no se pone jamás en cuestión. (238)

(236).— Vives-Goethe. O.C. IX 535.

(237).— Vives. O.C. V 503.

(238).— ~~Intimamente~~ ligado con el tema de la crisis histórica está otro, menos importante teóricamente, pero al

Sin pretensión de agotar la problemática tratada por Ortega en el tema histórico, que por otra parte es sumamente amplia e interesante y digna de un estudio específico, es preciso referirse a los ataques directos de este autor - contra la concepción materialista. En efecto: aparte de los argumentos sustitutorios utilizados, nuestro autor se encara directamente con el materialismo histórico.

Continuación nota (238)

que Ortega ha dedicado brillantes páginas: el tema de la decadencia de la civilización occidental. Por no extendernos excesivamente en este punto remitimos a la obra de nuestro autor, singularmente Pasado y porvenir para el hombre actual (O.C. IX 660-63) Vives-Gesteira (O.C. IX 564), A la decadencia de Occidente de Oswald Spengler O.C. VI 313, Idea del teatro O.C. VII 449-450) Meditación de Europa (O.C. -- 250-251 sobre todo). En todos estos textos se desarrolla la idea de la muerte de la vieja civilización occidental y de su posible salida histórica. - Frente a los vespertinistas -esto es, los que afirman que el momento crítico que atraviesa Europa es el de un atardecer feneciente- Ortega se sitúa entre los natalistas, o sea, entre aquellos que siendo conscientes que algo acaba, creen, sin embargo, que comienza un nuevo esplendor para la civilización occidental. Sobre todos estos problemas y la concepción orteguiana de la historia en general véase el libro de León Dujovne "La concepción de la Historia en la obra de Ortega y Gasset." (Ed. Rueda, Buenos Aires 1968). A pesar de que Ortega se declara natalista respecto al futuro de Europa, León Dujovne recarga el acento pesimista de "Una interpretación de la Historia Universal" (en las págs. 169 y ss.). El esquema descrito en referencia a la teoría de la crisis de Ortega es sustancialmente trasladable para interpretar con corrección su teoría de la crisis europea. Casi nos atrevemos a decir que todo el planteamiento genérico ya aludido y estudiado no tiene otro norte ni otro contenido sino el de explicar -- esa crisis.

En general, se puede decir que la concepción orteguiana del marxismo se reduce a la interpretación economicista y mecanicista en el más simple de los sentidos. No es esto de extrañar, ya que dicha interpretación ha sido la más extendida no sólo entre los acusadores sino entre los propios discípulos de Marx (piénsese en el "ortodoxo Ensayo de Bujarin).

Las causas de este fenómeno son principalmente dos: en primer lugar, el haber considerado a Marx ante todo como político en detrimento del Marx científico (lo que ha producido la dogmatización de su obra y en ocasiones ha conducido a un escolasticismo esterilizante); y en segundo lugar, ha perjudicado mucho una interpretación correcta de Marx la aparición tardía de sus obras juveniles, imprescindibles para comprender el "sistema" y el "método" del materialismo dialéctico. (239) En estas coordenadas se mueve

-
- (239).-- Cerroni, La Libertad de los modernos. Ed. Martínez Roca S.A. Barcelona 1972. "Hemos aceptado durante largos decenios una interpretación de Marx que, más tarde, el descubrimiento de textos inéditos fundamentales de éste han mostrado como, limitada e incluso vulgar. Se había visto en Marx fundamentalmente al cabezalla político, y se convertía en centro de su teoría política la lucha de clases. La misma obra científica de El Capital se había considerado frecuentemente como un "trabajo de tesis" para "justificar" la lucha entre las clases. Precisamente por este motivo, los pocos textos publicados que no podían encajarse en esta interpretación -La Cuestión judía, la Introducción del 57-quedaron relega-

nuestro autor cuando enjuicia el pensamiento marxista. Por una parte, el carácter político del materialismo histórico -por ende, la importancia de la lucha en la historia- es siempre resultado por Ortega. Aparte de las citas mencionadas anteriormente que hacían referencia a que el marxismo quiere la lucha de las clases, existe en nuestro autor una especial inclinación a comparar paralelamente la concepción materialista de la historia con la por él llamada "interpre

Continuación nota (239)

dos. (...) Hace muy pocos decenios que empezó a difundirse, entre discípulos y críticos, la conciencia de que en la obra de Marx existe un sistema orgánico general de ideas y procedimientos que actúa rigurosamente a nivel científico, y que a este nivel lucha automáticamente con el kantismo y con el hegelianismo en la orientación del pensamiento contemporáneo. Y sólo desde hace pocos decenios ha empezado a ver que en dicho sistema orgánico la idea de la "lucha de clases" es más bien la conclusión que el principio y que el principio, es decir, la raíz propiamente científica tenía que buscarse en la crítica que Marx lleva a cabo -muy joven- del método de Hegel y, a través de este método, de toda la tradición filosófica." (Págs. 134 y 135) Y concluye más abajo: "es preciso todavía trabajar mucho sobre Marx, y deben hacerlo no sólo los filósofos y los economistas, sino también los sociólogos y los juristas. Y el trabajo que ha de llevarse a cabo es de tal envergadura científica, que todo prejuicio político de simpatía o antipatía corre el riesgo de desvirtuarlo: al cabo de cuarenta años de El Capital, Marx tiene derecho a ser tratado como científico." (Pg. 138)

tación bélica de la historia". "La interpretación bélica de la historia tiene de común con la idea de Marx la convicción previa de que la realidad histórica es lucha, ya que en ella., quienes luchan , más que los hombres, son los instrumentos." (240) Por otro lado, el Marx estudiado y debatido en la época de Ortega es el Marx que ha encontrado la piedra filosofal de la sociedad en la economía. No se le considera como un filósofo que sigue la cadena del gran Hegel, - aunque con signo crítico, y en su obra no se percibe un gran sistema de pensamiento que atañe a todos los sectores del mundo y de la vida. En Marx se ve al político en primer lugar, y posteriormente al economista justificador de sus temas políticos de lucha clasista.

(240).- Se ha señalado frecuentemente la curiosa paradoja - en nuestra opinión, aparente paradoja- de que mientras las obras marxistas escasean en la literatura de la época, los folletos e incluso libros anarquistas se multiplican por millares. La paradoja desaparece si se analizan las causas de este fenómeno: a) la mayor extensión del anarquismo entre los intelectuales españoles, que en buena parte profesan la ideología del individualismo romántico, b) la facilidad de escribir en anarquista contrasta con la dificultad científica del marxismo; este obstáculo también atañe a las traducciones, como es lógico, c) - la mayor "peligrosidad" del marxismo (que aglutina a las masas proletarias, sin sueños pequeño-burgueses de redención transcendente y, por ende, mayor vigilancia en las fronteras y en la censura sobre las obras marxistas, y d) la edición tardía de algunas obras de Marx.

En España se conoce su obra poco muy fragmentariamente; las traducciones son tardías y la facilidad de adquirirlas sumamente escasa. No es de extrañar por tanto que en este contexto la opinión de nuestro autor sobre el particular sea realmente pobre. Tampoco pretendemos justificarla - en un hombre que como él conocía el alemán a la perfección, y que tuvo la posibilidad por tanto de haberse internado -- profundamente en la obra marxista.

Estas son las palabras que Ortega escribiría sobre el materialismo dialéctico en 1940, en plena madurez -- por consiguiente: "Cada uno de nosotros está sometido a una cierta condición económica y a una cierta condición filosófica --las ideas de su tiempo y sociedad. El error marxista, es suponer que ésta puede deducirse de aquélla, es decir, - que las ideas no son un poder autónomo en nuestra vida, sino meras proyecciones fantasmagóricas de nuestra condición económica. Dime lo que comes y te diré que piensas." (241) En la misma línea interpretativa se hallan otros textos no menos directos: "lo importante es evitar la concepción económica de la historia, que allana toda la gracia del problema haciendo de la historia entera una monótona consecuencia del dinero. Porque es demasiado evidente que en muchas épo-

(241).-- Vives. O.C. V 495. Subrayados nuestros.

cas humanas el poder social de éste fue muy reducido y otras energías ajenas a lo económico informaron la convivencia humana. Si hoy poseen el dinero los judíos y son los amos del mundo, también lo poseían en la Edad Media y eran la hes de Europa. No se diga que el dinero no era la forma principal de la riqueza de la realidad económica en los tiempos feudales." (242) "Era excesivo el papel que al ingrediente económico se daba, haciendo de él la única auténtica realidad -- histórica y desvirtuando el resto --derecho, arte, ciencia, religión-- como mera "superestructura", simple reflejo y proyección de la interna mecánica económica. Aquí está la exageración cien veces demostrada." (243) En efecto, aquí está la exageración, pero la exageración del propio Ortega. El factor determinante en última instancia aparece aquí como determinante a secas. El panecconomicismo a que queda reducida la teoría marxista así interpretada es rebatible con una facilidad asombrosa. No se hace necesario para ello acudir a Marx Weber (244), sino que a cualquier persona medianamen

(242).-- La rebelión de las masas. Austral. Pg. 322. Subraya dos nuestros.

(243).-- La interpretación bélica de la historia. En El Espectador VI. O.C. II 519-520. Subrayado nuestro.

(244).-- Ortega. La interpretación bélica de la historia. O.C. II 521. "Weber ha mostrado en sus admirables estudios sobre sociología religiosa cómo lejos de ser los credos meras consecuencias de la forma económica, influyen profundamente en ésta, bien que, a su vez,

te inteligente se le hace imposible deducir todo el fenómeno superestructural de la infraestructura económica. Reducido el marxismo a esos términos hoy sería cosa muerta. Nada, sin embargo más lejos de la realidad.

Nuestro autor no obstante reconoce que la idea materialista es una gran idea, que lleva en su seno gran parte de verdad: "La gran porción de verdad que hay en el materialismo histórico ha arrancado muchas máscaras, ha desnudado muchas caras de "idealistas". Es el marxismo, pues, un pensamiento (repetimos que para Ortega el materialismo dialéctico no es propiamente filosofía) desvelador de verdaderas realidades que se esconden tradicionalmente tras opertinas máscaras. "Pero -continúa nuestro autor- él mismo, con-

Continuación nota (244)

- son influidos por aquella". Y también: Weber (...) no es un historiador materialista que reduzca al progreso económico los destinos de un pueblo. Precisamente ha sido nuestro maestro sin par en el arte de descubrir el maravilloso entrecruzamiento de las "causas" dentro de la realidad histórica. La economía influye en todo, claro está. Por eso se puede proyectar la historia entera de un pueblo sobre el plano económico, como la bola del mundo en el planisferio. Pero también es verdad la viceversa. En la economía influye a su vez todo. Por ejemplo lo más remoto de ella en apariencia: la religión. Sobre la muerte de Roma, en El Espectador VI, O.C. II 514. Indudable. Pero esto jamás lo ha negado el marxismo.

siéssel o no, aspira a ser la verdad pura" (245) ¡Gran desoybrimiento! ¡Dolorosa acusación! Que se nos presente algún - pensamiento totalizador, alguna filosofía, que no aspire a - ser la verdad pura y simple. ¿Qué es si no la filosofía sino una permanente búsqueda tras ella?

Pero esta gran verdad de la " interpretación econó mica de la historia " se ha convertido en un gran error, por que " un gran error es siempre una gran verdad exagerada, - violentada". (246) En todo caso la verdad descubierta sólo - es aplicable al siglo XIX y quizás al XX y el error de Marx_ ha consistido en hacer extensiva la estructura genera_ de la sociedad de la Europa de estos siglos a otros tiempos y a - otros continentes. " La existencia social en el siglo XIX - dependió en efecto, primordialmente, del factor económico. - La idea de Marx era, por lo menos grossso modo, verdadera - para aquella centuria y parte de las próximas anteriores. El hombre moderno venía progresivamente convirtiéndose en homo oeconomicus. Se preocupaba, sobre todo, de allegar " medios; "útiles". Sentía la vida como un afán utilitario (...). La - interpretación económica de la historia nacida en el siglo_ último ilumina bastante bien la realidad de nuestra época;-

(245).- Novos hombre de partido. O.C. IV. pág. 83.

(246).- La interpretación bélica de la historia. En El En--
pastador VI. O.C.II. pág. 519.

pero, aplicada a otras, pronto advertiremos su desdibujo. - No; la historia no ha sido siempre gobernada autocráticamente por los medios de producción y tráfico, ni ha consistido monótonamente en una lucha económica de clases. Tal vez no lo han sido completamente más que en las dos últimas centurias, que, en este caso, resultarían ser una excepción histórica". (247) Si estas palabras de Ortega estuviesen referidas a la obra principal de Marx, El Capital, no cabe duda que serían en algún modo ciertas. El Capital fue escrito para analizar un modo de producción determinado, a saber, el modo de producción capitalista propio del siglo XIX, y singularmente el inglés. Por otra parte es sabido cómo Marx murió sin alcanzar su objetivo que era precisamente el analizar en su totalidad el modo de producción capitalista, esto es, en todos sus aspectos, en todas las instancias. El Capital es una obra incompleta por la muerte de su autor. Sin embargo, no hay que confundir esta obra con el marxismo. Que la estructura a dominante - en terminología de Louis Althusser y que hacen suya Nicos Poulantzas y Marta Harnecker - es precisamente la economía en el modo de producción capitalista, no quiere decir que lo sea en otros modos de producción. El error de base de Ortega es confundir la noción de estructura a dominante con el concepto de factor determinante en última

(247).-- ~~La~~ página 519-521.

instancia. Lo que ocurre es que en el modo de producción capitalista factor determinante en última instancia y estructura a dominante coinciden. Sin embargo, en los demás sistemas sociales esbozados por Marx no sucede así. El ataque de nuestro autor al materialismo histórico consiste, pues, en algo ya tradicional: la conversión de esta teoría en el maniqueo, fácilmente rebatible después de simplificarlo a extremos inverosímiles. Esta postura de extremada simplificación es lo que le lleva a afirmar que " progresistas liberales, (...) - darwinistas, (...) marxistas (...) coinciden en creer que - la estructura esencial de la vida humana ha sido siempre - idéntica. Los primeros dirán que las variaciones históricas provienen de la lucha entre el espíritu de libertad y el de - opresión; los segundos sostendrán que dondequiera se ha luchado por vivir y han triunfado los mejores adaptados; los - terceros pensarán que el hecho económico ha sido ayer, como, anteayer y como hoy, el sustrato de la vida histórica. En - general, el espíritu evolucionistas, tan característico del siglo pasado, tiende a ignorar las diferencias y a subrayar lo que hay de común entre las cosas" (248). Todos los evolucionistas pecan así de unilateralizar los problemas históricos, hasta tal punto que, según nuestro autor, caen en la -- postura de un cómodo determinismo: " Lo mismo el liberalismo

(248).- Las Atlántidas. O.C. III. pág. 308.

progresista que el socialismo de Marx, suponen que lo deseado por ellos como futuro óptimo se realizará, inexorablemente, - con necesidad pareja a la astronómica. Protegidos ante su propia conciencia por esa idea, soltaron el gobernalle de la historia, dejaron de estar alerta, perdieron la agilidad y la eficacia. Así, la vida se les escapó de entre las manos, se hizo por completo insumisa, y hoy anda suelta, sin rumbo conocido. Bajo su máscara de generosos futurismos, el progresista no se preocupa del futuro; convencido de que no tiene sorpresas ni secretos, peripecias ni innovaciones esenciales; seguro de que ya el mundo irá en vía recta, sin desvíos ni retrocesos, retrae su inquietud del porvenir y se instala en un definitivo presente. No podrá extrañar que hoy el mundo parezca vaciado de proyectos, anticipaciones e ideales. Nadie se ocupó de prevenirlos. Tal ha sido la deserción de las minorías - directoras que se halla siempre al reverso de la rebelión de las masas". (249).

En contraposición a este monismo historicista de carácter determinista, ya superado, Ortega propone nuevas vías que abarquen la complejidad de la historia: " En nuestros días parece anunciarse dondequiera un notable progreso del sentido histórico. Hemos perdido la propensión de buscar a toda costa la continuidad entre los fenómenos, y donde hallamos

que éstos se resisten a ser unificados, los dejamos pulcramente separados, sin molestarlos. Aceptamos el hecho de la discontinuidad y del pluralismo siempre que el ensayo de reducción monista trae consigo una violación de las diferencias radicales" (250).-- La solución al problema histórico - se halla, por lo tanto, en el pronto abandono del monismo - economicista y " luego será menester tornar a la cultura ". (251). El materialismo histórico queda así relegado a un determinismo simplificador de la compleja realidad histórica, propio más bien de las " abstracciones " del progresismo - del siglo XIX. No se entra en polémica con él, sino que se le rebate " fácilmente " tras esquematizarlo, abusando del tópico.

(250).- Las Atlántidas. O.C. III. págs. 308-309.

(251).- La interpretación bólica de la historia. En El Espectador VI. O.C. II. pág. 521.

C) Dualismo antropológico.

¿ Es la filosofía de Ortega una metafísica de la vida o una antropología? En estos términos se ha planteado una de las cuestiones clave a dilucidar respecto del pensamiento de nuestro autor. Pero en realidad es preciso responder previamente a otra pregunta más radical y absoluta: ¿ es la filosofía orteguiana una metafísica ?.

Si entendemos por "metafísicas a las doctrinas - que aíslan y separan lo que viene dado como ligado " (252), - se hace evidente, en vista de lo expuesto hasta ahora, que no puede utilizarse otra calificación para el pensamiento de nuestro autor. La separación mundo humano - mundo natural, y la hipostatización de la vida humana individual como realidad primaria y base del proceso de conocimiento y de la interpretación ideológica de la estructura económico - social constituye una operación de deslinde que se sitúa hereditariamente en la vía del tradicional idealismo, constructor por antonomasia de " sistemas metafísicos ". Si por otra parte se considera su profundo carácter antihistórico, como creemos haber demostrado, y su aversión a la unicidad dialéctica entre praxis social y pensamiento, no cabe duda de que nos encontramos ante una postura metafísica. Desde el campo del or

(252).- Henri Lefebvre. Lógica formal. Lógica dialéctica. - Ed. Siglo

teguiamo la respuesta puede ser muy otra, ya que es posible - considerar como metafísica tan sólo los " sistemas " compactos, producto de la razón del racionalismo idealista. Y desde otras posiciones se puede considerar incluso que todo pensamiento totalizador es metafísica, en el sentido de " concepción general " y que, por lo tanto, también el materialismo dialéctico sería una metafísica. Se emplea aquí, por el contrario, el término en el sentido peyorativo expuesto, reservando la denominación de filosofía para la concepción global del mundo y de la vida. (253).

Frente a las metafísicas idealistas la de Ortega es una metafísica vitalista. La idea de plantear el problema de si se puede hablar de una antropología proviene de un planteamiento falseado. En efecto, al identificarse vida humana y hombre puede creerse que todo el pensamiento recae sobre és-

(253).- En contra de lo expuesto de pronuncia Abellán: "Me parece un error - dice - hablar de la Metafísica de la Vida Humana, como se ha hecho por algunos discípulos del filósofo. En Ortega desaparece toda metafísica e incluso toda ontología, a menos que trastoquemos más - de lo debido el sentido de los términos; su filosofía es, desde cualquier ángulo que se mire, una antropología, al modo que lo ha sido en Europa la filosofía existencialista de las últimas décadas, principalmente en Heidegger, cuyas huellas observamos continuamente en los escritos orteguianos". (La filosofía de Ortega y Gasset ya cit. págs. 123-124 en un capítulo titulado precisamente Ortega y el fracaso de la metafísica. De la misma opinión Valgrave Op. cit. pág. 116. Marías, por el contrario, afirma la existencia de metafísica en Ortega refiriéndose a ella en el sentido de " busca de la certidumbre radical acerca de la realidad radical". (Idea de la metafísica, pág. 39 y en Acerca de Ortega, pág. 107). En el mismo sentido, Granell, Op. cit. pág. 69.

te y que el enfoque filosófico no excede de estos límites. Pero ^{por} el contrario: la radicalidad orteguiana no se sitúa al nivel antropológico, sino al de la vida, derivando la concepción sobre el hombre de ésta, y no viceversa. La antropología de Ortega se enraíza, pues, en su concepción vitalista. Pero, aquí es donde nuestro autor se traiciona a sí mismo, pues lejos de ser coherente con la idea inicial, con el dato inmediato de la vida humana, elabora dos concepciones antropológicas diferentes, por no decir contradictorias. Una, vinculada íntimamente al raciovitalismo, que al identificar hombre y vida humana sumerge al primero en el irracionalismo y en el subjetivismo; pero que no prolonga hasta sus consecuencias últimas al modo como opera el irracionalismo puro (la transmutación de los valores); y otra, de progenie idealista, construida sobre el "yo" y el concepto de persona, desarrollada in nuce y objetivamente incongruente con la metafísica vitalista. Este dualismo ha sido visto con claridad por Legaz, el cual en contraposición a "una mera fenomenología de la persona" como la que está en la base de las doctrinas existencialistas" y en la filosofía de Ortega, habla de una "metafísica personalista" de la cual también pueden encontrarse serios indicios en la obra de nuestro autor (254). A la primera tendencia la llama-

(254).- Legaz, op. cit. pág. 265. "En el existencialismo, la persona se diluye en el obrar del hombre, que es una realidad histórica, porque el hombre "no tiene naturaleza sino historia". Esta afirmación alcanza tan-

remos irracionalismo antropológico, a la segunda la calificaremos de idealista.

1. Irracionalismo antropológico.

En contraste con las corrientes " espiritualistas " que identifican al hombre con su alma y con las " realistas " que prescindan total o parcialmente del elemento espiritual, Ortega se sitúa por un camino diferente: el hombre no es ni su alma ni su cuerpo, no es una realidad estática, el hombre es su vida: " El hombre no es su cuerpo, que es una cosa, ni su alma, que es también una cosa, una sutil cosa: el hombre no es en absoluto una cosa, sino un drama: su vida "(255).Per

(Continuación nota

254).- bien especial relevancia en el pensamiento de Ortega y Gasset. Sin embargo, con algunas reservas y cautelas podría pensarse que las ideas orteguianas están, si no dentro, si al menos en la línea, o en una línea paralela de la metafísica personalista; su idea de " la " trascendencia " (lo immanente de la vida es un trascender más allá de sí misma), su idea de la persona en cuanto cimentada en el " alma corporal " y su adhesión a ciertas ideas católicas sobre este punto y su hostilidad a los puntos de vista protestantes, su afirmación de la supremacía de la vida sobre la técnica y la exaltación del valor de la intimidad, son hitos que jalonan una trayectoria que pudiera calificarse de " personalista ".

(255).- Vivir-Göethe. O.C. IX pág. 511. En el mismo sentido en " En torno a Galileo " " El sujeto psico-fisiológico que vive, el alma y el cuerpo del hombre puede no cambiar; no obstante cambia su vida porque ha cambiado su mundo. Y el hombre no es su alma y su cuerpo, sino su vida, la figura de su problema vital ". Y más adelante: " Lo humano es la vida del hombre, no su cuerpo, ni siquiera su alma. El cuerpo es una cosa: "

eso, el hombre carece de sustancia, es insustancial (256), - una realidad que se hace a sí misma y sólo es en tanto que - se hace, esto es, en tanto que vive. " Si hablamos de ser en el sentido tradicional como ser ya lo que se es, como ser - fijo, estático, invariable y dado, tendremos que decir que lo único que el hombre tiene de ser, de naturalidad, es lo - que ha sido. El pasado es el momento de identidad en el hombre, lo que tiene de cosa, lo inasorable y fatal. Más, por - lo mismo, si el hombre no tiene más ser elástico que lo que ha sido, quiere decirse que su auténtico ser, el que, en - efecto, es - y no sólo ha sido -, es distinto del pasado, - consiste precisa y formalmente en ser lo que no se ha sido, en un ser no - elástico. Y como el término ser está irresistiblemente ocupado por su significación estática tradicional, convendría libertarse de él. Pero el hombre no es, sino que va siendo esto y lo otro. Pero el concepto de ir siendo es absurdo: promete algo lógico y resulta, al cabo, perfectamente irracional. Ese ir siendo es lo que, sin absurdo, llamamos vivir. No digamos, pues, que el hombre es sino que vi-

(Continuación nota

255).- el alma es también una cosa, pero el hombre no es - una cosa: el alma es también una cosa, pero el hombre no es una cosa, sino un drama - su vida. El hombre, - tiene que vivir con el cuerpo y con el alma que le - ha caído en suerte. Uno y otro - cuerpo y alma- son - los aparatos más próximos a él con los que tiene que vivir". (O.C. V., 384 y 59 respectivamente).

(256).- Pasado y porvenir para el hombre actual. O.C. IX - págs. 646-647.

ve." (257) Es, pues, movilidad y, por tanto, cambio (258),- pretensión de ser esto a lo otro (259), y en consecuencia un ser indeterminado. (260) Carece propiamente de naturaleza,- ya que en él lo natural es lo inmutable y dado, lo propiamente inhumano, aquello sobre lo cual no tiene una real incidencia su decisión: " el hombre no tiene naturaleza, sino que - tiene (...) historia, (...) lo que la naturaleza es a las cosas, es la historia (...) al hombre". (261) Algún autor (262)

(257).- Historia como sistema. O.C. VI. pág. 39.

(258).- Pasado y porvenir para el hombre actual. O.C. IX. - págs. 645-646. "El hombre, como anticipo genialmente Montaigne, es, en efecto, una realidad ondulante y diversa. No es que cambie como todas las demás cosas que hay en el mundo, sino que es cambio, sustancial cambio. La expresión es irritante. Es paradójica; pero si nos movemos en la tradicional terminología es inevitable. Aristóteles inventó la noción de sustancia para subrayar y hacer ver claramente que los cambios de las cosas son superficiales y que tras ellos la cosa permanente inmutable, eternamente igual a sí misma. Pero al hombre no le pasa esto. Para los efectos de la técnica intelectual, esto es, de cómo hay que arreglárselas si se quiere ver bien una realidad, lo más importante que sobre el hombre y todo lo humano no hay que decir es que nada en él, absolutamente nada, está exento de cambio; hasta el punto de que si algo en el hombre se presenta con carácter estadístico e inmutable, basta esto para inferir que pertenece a lo que en el hombre no es humano". Igualmente, Viven, O.C. V. pág. 490.

(259).- Meditación de la técnica. O.C. V. pág. 335: "el hombre no es una cosa, sino una pretensión, la pretensión de ser esto o lo otro".

(260).- Un rasgo de la vida alemana. O.C. V. págs. 201-202. Y también, Questions holandeses O.C. V. págs. 251-252.

ha matizado el rigor de estos términos, diciendo que aunque el hombre sí tiene naturaleza, es, sin embargo, historia; - y esta interpretación es quizá más acorde con las intenciones del propio Ortega e incluso más coherente con el resto de su concepción; la naturaleza es el instrumento que el hombre tiene para ser, esto es, para ir siendo biográficamente. El concepto de naturaleza humana se diluye de esta forma en las características propias de la vida, que es la que proporciona consistencia al ser del hombre.

Al identificarse vida y hombre, todo el análisis relativo a la primera es aplicable al segundo. La irracionalidad se traslada así al tema antropológico. En realidad, la sustitución del concepto idealista de naturaleza humana por la vida, como soporte de una filosofía del hombre, no es fortuita, sino que más bien ésta constituye un sucedáneo

(261):- Historia como sistema. O.C. VI. 41. En el mismo sentido en la pág. 24: "Hoy sabemos que todos los portentos, en principio inagotables, de las ciencias naturales se detendrán siempre ante la extraña realidad que es la vida humana. ¿Por qué? (...) (porque) el hombre no es una cosa, (...) es falso hablar de naturaleza humana, (...) el hombre no tiene naturaleza". También en la pág. 32.

(262).- Marías, Acerca de Ortega, pág. 127: "Cuando Ortega dice que el hombre no es una cosa, que no tiene naturaleza, sino historia, no quiere decir que no haya nada constante y universal en el hombre, sino que no tiene naturaleza en el sentido de las cosas y que en la medida que tiene naturaleza no se identifica con ella".

de aquélla. Ambas cumplen idéntica función: la de justificar cualquier afirmación sin someterse al requisito de la prueba (263). Recuérdese en este sentido las irónicas palabras de - Voltaire, en boca de Gacambo, el criado de Cándido: "Efectivamente, el derecho natural nos enseña a matar a nuestro prójimo cuando nos conviene, y así han obrado siempre los hombres en toda la redondez de la Tierra". Ampliando el criterio a toda problemática: la naturaleza permite justificar todo, precisamente porque no demuestra nada. Ahora bien, si esto es así para el concepto de naturaleza en el sentido del racionalismo moderno, qué no será para la vida que en sí no es sino un " dato inmediato que no admite explicación, que es ajeno a toda interpretación, justificación o finalidad racional " y que en último término " se convierte en reserva inagotable de todas las fuerzas irracionales ". (264).

La interpretación generacional de la historia tam-

(263).- En este sentido habla Marcuse, recogiendo una cita de Myrdal: " Su aplicación (del concepto de naturaleza) tiene lugar cuando " alguien quiere afirmar algo que en relación con algún problema político, sin necesidad de aducir pruebas para demostrarlo afirmado ". (La lucha del liberalismo en la concepción totalitaria del Estado). en el colectivo - Fascismo y capitalismo. Ed. Martínez Roca. Barcelona, 1972. Pág. 53.

(264).- Marcuse, idem, pág. 44.

bién da un tinto especial a la antropología orteguiana. Decir que el hombre es historia es algo que puede ser indiscutible. El problema se traslada al contenido propio de la historia. Se ha demostrado cómo el raciovitalismo sostiene a este respecto una concepción que bien puede caracterizarse de ideología, y la afirmación aludida no va, ni puede ir, más allá de estos términos. El desconocimiento de la realidad social como realidad propiamente humana colorea asimismo la concepción del hombre de nuestro autor. El hombre se sitúa al margen de la sociedad, aunque viva en ella, como vive asimismo en la naturaleza.

La antropología orteguiana está construida en definitiva sobre la ausencia de tres elementos; el natural, el social y el histórico. En esto se asimila a algunas corrientes existencialistas, singularmente la sartreana. "El hombre - dice - Sartre -, tal como lo concibe el existencialista, si no es definible, es porque empieza por no ser nada, sólo será después, y será tal como se haya hecho. Así pues, no hay naturaleza humana, porque no hay Dios para concebirla. El hombre es el único que no sólo es tal como él concibe, sino tal como él se quiere, y como se concibe después de la existencia, como se quiere después de este impulso hacia la existencia; el hombre no es otra cosa que lo que él se hace. Este es el primer principio del existencialismo". (265). El

(265.- El existencialismo es un humanismo Ed. SUR B. Aires, 1973, págs. 17-18.

hombre " no es por lo tanto más que el conjunto de actos, - nada más que su vida" (266).

¿Cuál es el significado ideológico de esta postura?

¿Por qué se prescinde de la realidad social histórico-natural que constituye esencialmente el ser genérico del hombre? La antropología irracionalista, y por tanto también la propia del raciovitalismo, tiene un carácter heródico-elitista.

(266).- Idem, pág. 39. Es indudable el parentesco existencialista de Ortega en el tema antropológico. Aunque esto no significa en modo alguno identificarlo con él. En este sentido tiene razón Julio Bayón cuando dice: "Queda descartado considerar el raciovitalismo como existencialismo". Pero las razones que proporciona - no nos parecen convincentes: "En el fondo - dice - éste (el existencialismo) representa un tipo especial de irracionalismo, y creo que también están ya suficientemente señalados los serios reproches que - hacia Ortega a una tal actitud (...)." Op. cit. - pág. 125. La tesis que mantenemos aquí es precisamente la contraria: el raciovitalismo y el existencialismo se asimilan por ser ambos irracionalistas. - Walgrave se aproxima más a nuestra solución, aunque quizás en términos excesivos al calificar la obra de nuestro autor como "existencialista"; de todos modos el encaje de su filosofía en la "vía intermedia" no está mal visto: "Ortega pertenece a esa generación - moderna de pensadores que la crítica filosófica de - nuestros días, acertadamente o no, ha dado en llamar existencialistas. Hasta estamos obligados a decir que en la literatura filosófica de nuestro tiempo algunas de las temáticas más características del existencialismo fueron expresadas, por primera vez, precisamente en sus obras. (...) ¡Ni racionalismo ni relativismo escéptico! ¡Ni idealismo ni materialismo! - Esa lucha en dos frentes, que resulta tan característica del existencialismo actual, la ha librado él, - desde sus primerísimas obras, de una manera consciente". (Op. cit. pág. 302). Vela, sin embargo, ha señalado que Ortega nos ha librado del existencialismo a causa de su carácter optimista y objetivo y, en consecuencia, de su propio pensamiento. (Op. cit. págs. 74 -75, 79 y 129).

Se trata de separar las masas dirigidas de las egregias minoristas directoras, proporcionando a éstas vaucos ideológicos de justificación para su acción político-social. Demostremos esta afirmación en el pensamiento que nos ocupa.

El hombre, seha dicho, es, para nuestro autor, su propia vida; su ser consiste en lo que hace, en hacerse a sí mismo. No tiene fijado elásticamente su ser, sino que en cada momento tiene que ppantearse qué hará, qué será de sí mismo en el momento siguiente. Tiene, pues, que decidir, incluso aun cuando decida abstenerse. Y tiene que decidir entre distintas alternativas que se le plantean como posibles. La decisión, pues, es una decisión limitada.

El grado de limitación, sin embargo, ha sido expuesto por nuestro autor de forma diversa y quizá contradictoria. Por una parte, se la identifica con el pasado del hombre, el cual limitaría la decisión concreta del momento, pero en modo alguno la trayectoria general que constituye la globalidad de su vida y por tanto su propio ser: "El hombre es una entidad infinitamente plástica, de la que se puede hacer lo que se quiera. Precisamente porque ella no es de suyo nada, sino mera potencia para ser as you like. El hombre es lo que ha hecho de sí mismo (...). (...) Yo no digo que en cualquier instante pueda hacer de sí cualquier cosa. En cada instante se abren ante él posibilidades limitadas precisamente por lo que ha sido hasta la fecha. Esta es

la única limitación concreta que el hombre tiene: su pasado. Pero si se toman, en vez de un instante, todos los instantes, no se ve qué fronteras pueden ponerse a la plasticidad humana." (267) La limitación es mínima y no referida al futuro de modo sustancial. El futuro es del hombre. Queda éste en franquía para hacer su propia vida, su propio ser. Se desata de la materialidad y de la historia y se eleva en vuelo mirífico capaz de alcanzar las más altas cumbres. Suya es la responsabilidad del que no llega. Junto a esta postura de excesiva laxitud indeterminista, Ortega, sin abandonar la raíz de fondo -el protagonismo vital- ha elaborado -el concepto de circunstancia o mundo. Así, la limitación de la decisión vital se amplía del pasado, como algo ya inmodificable, al "sistema de facilidades y dificultades con que el hombre programático se encuentra." (268) La circunstancia, pues, no sólo es limitativa, sino también posibilitadora. Es ella la que ofrece alternativas, y las ofrece de una forma gradualmente vivenciable: unas son más posibles que otras y las hay que son absolutamente imposibles. Existir -o, para nosotros hallarnos de pronto teniendo que realizar- la pretensión que somos en una determinada circunstancia."

(267).- Un rasgo de la vida humana. O.C. V 199-200. Subraya do nuestro.

(268).- Meditación de la técnica. O.C. V 335.

La determinación de la circunstancia no es, ni puede ser, producto de la decisión, sino que viene dada, impuesta. No me doy a mí mismo el mundo en el que nazco, tanto natural como social, ni las características de mi cuerpo y de mi alma. Con todo esto me encuentro y con todo ello tengo que contar para hacer mi vida, para ser: "No se nos permite elegir de antemano el mundo o circunstancia en que tenemos que vivir, sino que nos encontramos, sin nuestra anuencia previa, sumergidos en un contorno, en un mundo que es el de aquí y ahora. Ese mundo o circunstancia en que me encuentro sumido no es sólo el paisaje que me rodea, sino también mi cuerpo y también mi alma. Yo no soy mi cuerpo; me encuentro con él y con él tengo que vivir, sea sano, sea enfermo, pero tampoco soy mi alma. También me encuentro con ella y tengo que usar de ella para vivir (...)." (269)

El mundo se me presenta de un lado como un conjunto de posibilidades y, en este sentido, como repetirlo de mis potencialidades vitales; (270) y también se me presenta como la radicalmente otro, aquella contra lo cual choco constantemente, por estar ahí, frente a mí, prestando una resistencia hostil a mi propia expansión vital. (271) Por

(269).-- Meditación de la técnica. O.C. V 335.

(270).-- Cfr. La rebelión de las masas. O.C. IV 165.

(271).-- Una interpretación de la Historia universal. O.C. - IX 208. Goethe desde dentro. O.C. IV 401. Sobre la estructuración del mundo, en planos (cosa, horizonte,

es sólo que verdaderamente hay es la coexistencia del hombre con las cosas. (272) Por eso también no hay vida en abstracto, sino que toda vida es circunstancial: "Yo -dijo Ortega- en su temprana obra Meditaciones del Quijote- soy yo y mi -circunstancia, y si no la salvo a ella no me salvo yo." (273)

Es necesario señalar dos características del concepto orteguiano de circunstancia para comprender prismáticamente su significado. Primero: el carácter natural de la circunstancia; se presenta ésta como naturaleza, como algo que se impone al sujeto humano que hace su vida y que es absurdo pretender transformar. Las fuerzas de la naturaleza - se me imponen ciegamente; así también las del denominado mundo social o vida colectiva (274) tendrán carácter fatídico. Sólo le resta al hombre como propio su vida, que si bien está en, por otra parte está por encima, sobre la circunstancia, al menos en el sentido de que ésta es organizada, reacc

Continuación nota (271)

más allá latente, contorno, campos pragmáticos), véase El hombre y la gente y singularmente las págs. - 120 y 130. No entremos en el tema por ser innecesario para nuestra argumentación.

(272).- Prólogo para alemanes. O.C. VIII 51

(273).- O.C. I 332. Por qué se vuelve a la filosofía O.C. IV 98: Cada uno de nosotros es por mitad lo que es y - lo que es el ambiente en que vive.

(274).- Vives-Geste. O.C. IX 514-515

tualizada vitalmente mediante la decisión. Segundo: el carácter de exterioridad o ajenidad de la circunstancia o mundo; aún cuando se dé una coexistencia del hombre con las cosas, dicha coexistencia es tan sólo una existencia conjunta, al lado de, pero en modo alguno una coimplicación dialéctica. La circunstancia delimita la vida, en tanto que la canaliza, pero lo sustantivo, sustancial y autónomo per se es el hacer vital. El subjetivismo vitalista triunfa tras el ropaje dialéctico. Cuando Ortega afirma que "no se puede prescindir de que el hombre existe porque entonces desaparecen las cosas, pero tampoco puedo prescindir de las cosas porque entonces desaparece el hombre" (275) da una falsa apariencia dialéctica al problema. El argumento empleado por nuestro autor es válido para el problema del conocimiento, en el cual las dos realidades mencionadas se coimplican, sin posibilidad de separación, precisamente por la esencia misma del conocer. Pero aplicado en el sentido expuesto es un paralogismo. En efecto: si bien es verdad que no pueden existir el hombre sin las cosas (piénsese que las cosas en sentido orteguiano son tan imprescindibles para la existencia humana como el suelo que pisamos, y nuestro propio cuerpo y alma,... ¿cómo habríamos de vivir sin ellos?), no es cierto

(275).-- Prólogo para alemanes. O.C. VIII 51.

que no puedan existir las cosas -determinadas cosas- sin el hombre: antes de existir él existía el mundo. Por otro lado, que la circunstancia es una realidad en el fondo ajena y extraña, que se da al lado de pero que no conforma decisivamente al contenido del ser vital del hombre, es algo que se desprende de la capacidad que, según nuestro autor, tiene - el ser humano de salirse de ella: "El animal no puede retirarse de su repertorio de actos naturales, de la naturaleza, porque no es sino ella y no tendría al distanciarse de ella dónde meterse. Pero el hombre, por lo visto, no es su circunstancia, sino que está sólo sumergido en ella y puede en algunos momentos salirse de ella y meterse en sí, recogerse, ensimismarse, y sólo consigue ocuparse en cosas que no son directa o inmediatamente atender a los imperativos o necesidades de su circunstancia." (276)

En cualquier caso, para Ortega la circunstancia - o mundo es algo exterior al hombre; al hacer su vida, éste la tiene en cuenta en tanto en cuanto que está necesariamente ahí y por tanto no cabe, no es posible prescindir de ella. Pero en definitiva la autonomía de la vida supera a todas - luces el peso de la circunstancialidad. No podía ser de ---

(276).- Meditación de la técnica. O.C. V 319-320. Subrayado nuestro.

otra forma: la escisión vida personal-vida social y el desconocimiento de las categorías socioeconómicas en la interpretación de la historia entrañan no sólo al desprecio de la realidad en la que está inmerso el hombre, sino también la posibilidad de una versión antropológica decisionista.

La cuestión no hay que señalarla con claridad: en el tema antropológico se trata de dar prioridad (que no exclusividad) o bien al elemento subjetivista, haciendo del mundo el escenario de la acción, o bien al elemento material, al elemento natural sociohistórico, que no sólo rodea al ser del hombre, sino que realmente lo constituye. El raciovitalismo da prioridad al primero y si bien proporciona una gran importancia al concepto de mundo o circunstancia esa importancia es más bien verbal que real, como se viene demostrando a lo largo de esta obra.

Pero donde mejor se denota la inoperancia del decisionismo raciovitalista es en el tema de la libertad. El hombre para hacer su vida debe decidir en todo instante lo que va a hacer en el siguiente entre las posibilidades que se le presentan. Puede elegir entre esta posibilidad o aquella otra, o incluso puede elegir la posibilidad de no elegir, es decir, de abstenerse. Pero siempre tiene que elegir el hombre, pues, está forzado a elegir. De ahí deduce Ortega que el hombre está forzado a ser libre: " el hombre es -

libre y (...) no por casualidad. Es libre, porque no poseyendo un ser dado y perpétuo no tiene más remedio que írselo buscando. Y esto - lo que va a ser en todo futuro inmediato o remoto - tiene que elegirlo y decidirlo él mismo. De suerte que es libre el hombre... a la fuerza. No es libre de no ser libre ". (277) " No somos disparados sobre la existencia como una bala de fusil, cuya trayectoria está absolutamente predeterminada. La fatalidad en que caemos al caer en este mundo - el mundo es siempre éste, este de ahora - consiste en todo lo contrario. En vez de imponernos una trayectoria nos impone varias y, consecuentemente, nos fuerza a elegir - ! Sorprendente condición la de nuestra vida ! Vivir en sentirse fatalmente forzado a ejercitar la libertad, a decidir lo que vamos a ser en este mundo. Ni un solo instante se deja descansar a nuestra actividad de decisión ". (278) Por eso, el hombre es " causa sui en segunda potencia ", (279) - el animal elegante, esto es, que elige, (280) novelista de sí mismo, y por eso también la vida es una labor lírica.

(277).- Pasado y porvenir para el hombre actual. O.C. IX. - págs. 646-647. Con idénticas palabras en Vives OV. V. pág. 491.

(278).- La rebelión de las masas. O.C. IV. págs. 170-171.

(279).- Historia como sistema. O.C. VI. pág. 33.

(280).- Pasado y porvenir para el hombre actual. O.C. IX. - pág. 622.

Para nuestro autor, por consiguiente, el problema - de la libertad es el problema de la elección. Se identifican libertad y elección. Sin embargo, mediante esta identificación se rehuye por completo el problema de la libertad, que radica no en la decisión electiva sino en las condiciones de la decisión. La forzosidad de la elección no distingue sustancialmente al hombre del animal, puesto que éste también se ve forzado a elegir. Si se arguye que el animal elige sin saber lo que hace, se coloca el criterio de la distinción de la elección en una condición de la misma, pero no propiamente en la elección en una condición de la misma, pero no propiamente en la decisión. La Libertad es un plano superior a la elección y además ésta no presupone aquélla, ni viceversa. La libertad es la forma en que el hombre está relacionado con la realidad. En tanto que ser universal - o sea, consciente - se relaciona universalmente - esto es, conscientemente - con la realidad. Esta relación universalmente - esto es, consciente - con la realidad. Esta relación universal - consciente con la realidad encarna en el trabajo, entendida como actividad creadora en todos los órdenes. Mediante el trabajo el hombre, universal y conscientemente, transforma la realidad natural e histórica y, consecuentemente, a sí mismo, en tanto en cuanto que él es parte de esa realidad. Si mediante el trabajo el hombre no se sitúa como ser universal y creador, sino como ser particular y necesitado, el trabajo deja de ser trabajo y se con-

vierte en esclavitud. La alienación es la relación unilateral del hombre con la realidad.

El raciovitalismo, al destacar el momento de la decisión, elude la complicación hombre - realidad material e ingresa el tema antropológico en el campo moral (280-bis). - En efecto: si el hombre - abstracto decide su vida desvinculadamente, si el hombre no es un ser social e histórico, sino que es su vida, el conjunto de sus actos, entonces no cabe duda que es totalmente responsable. Es indiferente la concepción más estrecha o más amplia de la circunstancia. De repente, ésta ha desaparecido bajo la majestad del acto decisivo, realizado en vista de ella, pero desvinculado en último término. El decisionismo conduce al abstraccionismo formal en el campo antropológico y es una buena vía para devolver la responsabilidad en los individuos (en las vidas particulares) dejando intangibles las estructuras sociales. Por otra parte, es una idónea justificación del éxito y de la naturaleza heroica y aplastante propia de la agresividad individualista y egotista que caracteriza a los mejores "líderes". No quitamos, sin embargo, importancia al factor de la decisión ni hacemos tabula rasa de las diferencias humanas -

(280)(bis) Luis Roxales, "La libertad y el proyecto vital en Ortega y Gasset". Apéndice del libro Teoría de la Libertad". Pág. 207. El proyecto vital orteguiano no es de carácter intelectual, sino moral.

Tan sólo destacamos que la decisión desvinculada, propia del hombre abstracto, como tal no existe, sino que es también una abstracción, una entelequia. Y la cuestión se complica aún - más si se tiene en cuenta la esencia profundamente irracionalista de la decisión orteguiana: " en el "quiero", entendido sin prejuicios, va nombrado un fenómeno íntimo que es irreductible a razones, deseos y motivos. Precisamente cuando queremos, esto es, decidimos en contra de las razones, deseos y motivos, es cuando más clara acusa su peculiaridad la voluntad. En rigor de verdad no se quiere nunca por razones, deseos ni entusiasmos. Cuando éstos son poderosos la voluntad huye de ellos, por su propia fuerza, arrastran nuestros actos. El auténtico " querer " es siempre un porque sí - algo absoluto y oriundo de sí mismo. No actúa en su pureza más que cuando falta todo lo demás o, por lo menos, en la medida que faltan razones, fe y esperanza. Entonces nos tomamos en vilo a nosotros mismos y... nos decidimos" (281).

La decisión, por otra parte, no se refiere sólo al momento vivido en vista del siguiente, sino que se extiende - también a la vida considerada en su totalidad. La vida es producto de múltiples decisiones, en su totalidad. La vida es - producto de múltiples decisiones, pero éstas a su vez se to-

(281).-- & Instituciones ? . O.C. IV. págs. 363-364.

man siguiendo la pista de una gran decisión general. Nos referimos al proyecto vital. Según nuestro autor la decisión -- que tomo aquí y ahora, como respuesta a la circunstancia presente, la tomo pensando en el futuro inmediato, el cual cobra sentido vitalmente porque encaja dentro de un futuro más amplio y abarcador de mis decisiones todas. Ese futuro es lo -- que pretende ser, es mi proyecto de vida, en vista del cual -- realizo todos mis actos. Así, todas las ~~decisiones~~ acciones cobran un sentido encadenadamente, de tal forma que todo acto ejecutado o en vías de ejecutar necesite de una justificación, " este -- programa vital es el " yo " de cada hombre, el cual ha elegido entre diversas posibilidades de ser que en cada instante se abren ante él ". (282) " Ese programa de vida que cada -- cual es, claro está, obra de su imaginación. Si el hombre no tuviese el mecanismo psicológico de imaginar, el hombre no -- sería hombre. (...) Somos novelistas de nosotros mismos, y si no lo fuésemos irremediabilmente en nuestra vida, estén ustedes seguros que no lo seríamos en el orden literario o poético, (...) esos diversos proyectos vitales o programas de vida que nuestra fantasía elabora, y entre los cuales nuestra voluntad, otro mecanismo psíquico, puede libremente elegir -- (...). " (283) Así pues, entre los distintos programas o pro

(282).- Historia como sistema. O.C. VI. pág.

(283).- En torno a Galileo. O.C. págs. 137-138. Subrayado -- nuestro.

yectos de vida elijo uno; la vida es objeto de la decisión. - Ahora bien, de todos esos proyectos hay uno que es el que esencialmente es el mío, el que corresponde a mi más íntima esencia; ese proyecto vital que es el que debo ser es mi destino

El destino, por lo tanto, no lo elijo libremente, - sino que se me impone en virtud de no sé qué extrañas fuerzas y se me impone de tal manera que si en la decisión electiva - de mi proyecto vital no elijo el que debo, si mi proyecto vital elegido no se identifica con mi destino, toda mi vida se convierte en un fracaso, pues la felicidad está en la coincidencia plena de ambos proyectos: el real y el ideal: " esos - diversos proyectos vitales o programas de vida (...) no se - nos presentan con un cariz igual, sino que una voz extraña, - emergente de no sabemos qué íntimo y secreto fondo nuestro, - nos llama a elegir uno de ellos y excluir los demás. Todos, - conste, se nos presentan como posibles - podemos ser uno u - otro-, pero uno, uno sólo se nos presenta como lo que tenemos que ser. Este es el ingrediente más extraño y misterioso del hombre. Por un lado es libre: no tiene que ser por fuerza nada, como le pasa al astro, y, sin embargo, ante su libertad - se alza siempre algo con un carácter de necesidad, como diciéndonos: " poder puedes ser lo que quieras, pero sólo si - quieres ser de tal determinado modo serás lo que tienes que - ser ". " (284).

(284).- En torno a Galileo. O.C. V. págs. 137-138. Subrayado nuestro.

" Este proyecto en que consiste en que el yo no, es una idea o plan ideado por el hombre y libremente elegido. Es anterior a todas las ideas que su inteligencia forme, a todas las decisiones de su voluntad. Más aún, de ordinario no tenemos de él sino un vago conocimiento. Sin embargo, es nuestro auténtico ser, es nuestro destino. Nuestra voluntad es libre para realizar o no ese proyecto vital que últimamente somos, pero no puede corregirlo, cambiarlo, prescindir de él o sustituirlo " (285). El destino, pues, no lo elegimos, sino que los elige a nosotros.

La idea del destino es la secularización de la idea religiosa de la predestinación. Por encima del hombre existen unas misteriosas fuerzas que le definen sin su anuencia, siendo labor del ser humano dar cumplimiento a esa definición. -- Si se aparta del camino marcado en un caso será desgraciado, -- en el otro pecador. Se conoce el destino gracias a una vocecilla íntima que es la vocación". " Pero la mayor parte de los hombres se dedican a acallar y desoir esa voz de la vocación. Procura hacer ruido dentro de sí, ensordecerse, distraer se para no oírla y estafarse a sí mismo destruyendo su auténtico ser por una falsa trayectoria vital. En cambio, sólo se vive a sí mismo, sólo vive, de verdad, el que vive su vocación, el que coincide con su verdadero " sí mismo "." (286).--

(285).-- Goethe desde dentro. O.C. IV. pág.450. Subrayados nuestros.

(286).-- En torno a Galileo. O.C. V. págs. 137-138. Sobre la vocación, véase Misión del bibliotecario. O.C. V. págs. 209-210, y "Sobre las carreras". O.C. V. págs. 168a 172.

Sólo pocos hombres siguen el destino; son los hombres egregios. El carácter elitista-heróico de la idea del destino es evidente.

Soy libre de elegir mi proyecto vital, pero no soy libre de elegir mi destino. Siendo así que mi destino constituye mi auténtico ser, lo que yo verdaderamente soy, está -- claro que puedo ejercer mi libertad para todo, excepto para lo fundamental, que es sin lugar a dudas mi propia esencia -- vital. El hacerse el hombre a sí mismo queda, pues, reducido a hacer lo que hace pero no a hacer lo que es. Mal se compagina esto con la idea de que el hombre es su vida. (287) Por otra parte, si la idea del proyecto vital ya demuestra suficientemente el carácter decisionista y abstracto de la antropología raciovitalista, la del destino la sitúa en el plano de la irracionalidad más consumada.

La aprioridad del destino y su carácter ontológico místico proporcionan un "excelente" criterio de clasificación humana. Así, habla nuestro autor de hombres egregios y hombres-masa. Los primeros son los que siguen en su praxis vital las exigencias de su vida personal e intransferible; -- los segundos, los que se desvían y hacen caso omiso de él, -- aquéllos "cuya vida carece de proyecto y va a la deriva." --

(287).-- Véase T. Fernández-Miranda: El concepto de lo social y otros ensayos. Oviedo 1951, en el epígrafe titulado "Insuficiencias de la teoría de la vida de Ortega y Gasset.

(288) Los primeros forman las minorías directoras, los segundos, las masas dirigidas. Y si bien Ortega se cuida mucho de señalar que esta distinción no corresponde a la distinción -- en clases sociales, lo cierto es que la separación de minorías y masas, enfocada sociológicamente (por otra parte el -- único enfoque posible), sólo puede interpretarse en ese sentido. Máxime si se tiene en cuenta las funciones respectivas de ambas clases de hombres: la de dirigir para unos, la de -- ser dirigidos para otros. El mismo autor ha dado un contenido sociológico a su distinción cuando afirma que el hombre-masa prolifera en nuestra época, que es precisamente la época de la rebelión de las masas. Las masas que se ha rebelado son -- sin lugar a dudas las proletarias.

Además, hay una variedad de destinos. Aunque Ortega no lo mencione expresamente, es lógico pensar que si cada hombre tiene su destino personal, habrá unos tipos de destino superiores a otros, al menos desde el punto de vista de -- una consideración valorativa del sistema establecido. Habrá -- destinos que impelan a determinados hombres a dirigir y a -- mandar, y habrá otros que, por el contrario, consistan en -- ser dirigidos.

La idea de destino no es otra cosa que la transcrip

(288).- La rebelión de las masas. O.C. IV 172.

ción estática de la idea de la vida. Es la vida que se ha sublimado a sí misma y ha tomado contacto con la trascendencia. Fuerzas incontrolables rigen la vida de los hombres y éstos sólo pueden ponerse a su servicio si desean ser felices. La forzosidad de la condición material es indiferente para el destino y el condicionamiento de la división en clases sociales no tiene una gran importancia para la realización de la vida personal.

También hace nuestro autor una radical separación entre el ser humano masculino y el ser humano femenino. Mientras que el varón se define por su actividad, la mujer se caracteriza por su pasividad: "La excelencia varonil radica, - pues, en un "hacer"; la de la mujer en un "ser" y en un "estar", o con otras palabras: el hombre vale por lo que "hace"; la mujer por lo que "es". "(289) La condición de sexo también influye extraordinariamente en la esencia del destino personal, pues mientras que para el varón su destino siempre tiene un carácter activo, agresivo, posesorio, para la mujer el destino viene definido por su esencial referencia a otra persona: "Una meditación seriamente conducida, que no se pierda en los arrecifes de las anécdotas ni en una casuística de -- azar, nos revela la esencia de la feminidad en el hecho de -

(289).- Epílogo al libro De Francesca a Beatrice. O.C. III.
329.

que un ser sienta realizado plenamente su destino cuando entrega su persona a otra persona. Todo lo demás que la mujer hace o que es, tiene un carácter adjetivo y derivado. Frente a ese maravilloso fenómeno, la masculinidad opone su instinto radical, que la impulsa a apoderarse de otra persona. Existe, pues, una armonía preestablecida entre hombre y mujer; - para ésta, vivir es entregarse; para aquél, vivir es apoderarse, y ambos fines, precisamente por ser opuestos, vienen a perfecto acomodo." (290) Y tras esta idílica y mojigata -- concepción de la mujer la conclusión no podía ser otra sino la ya esperada: la mujer, nos dice Ortega, "se nos presenta desde luego como una forma de humanidad inferior a la varonil." (291) Así pues, toda la concepción antropológica hasta ahora esbozada quiebra ante la consideración de la mujer, la cual es situada a un nivel distinto --"inferior"-- y cuyo proyecto vital y destino van referidos siempre a la entrega al varón. Es evidente que nos encontramos ante una justificación descriptiva del tipo de mujer generalizado en una sociedad determinada, la cual siempre ha puesto su máximo interés en mantener el mayor número de mujeres en estado de subnorma

(290).- Esquema de Salomé. Incluido en El Espectador. IV. O.C. II 353.

(291).- El hombre y la gente. O.C. VII 168-169.

lidad.

El decisionismo raciovitalista ha ingresado además el tema antropológico en el campo moral, confundiéndonlos.

En efecto: el concepto de destino no sólo expresa una cualidad ontológica - lo que el hombre, cada hombre, es - sino que también determina a cada cual su carácter ético - lo que debe ser. Y dado que la vida consiste en hacer, y cabalmente, en relación con el destino, en hacer lo que se debe o, por el contrario, lo que no se debe, lo cierto es que la vida cobra un sentido ético; es más, es inseparable la eticidad del destino del dinamismo vital. (292) Por eso, la vida es constitutivamente ética. "La norma ética originaria no puede ser una yuxtaposición a la vida, de la que ésta, en definitiva, puede prescindir. (...) La vida es de por sí ética en el sentido más radical de este término". La ética de la vida es la ética de la autenticidad, esto es, de la fidelidad al destino personal. Por eso, cada hombre debe cumplir su destino, aunque vaya en contra de todas las ideas morales que

^p
(292).- Aranguren: La ética de Ortega. Págs. 17-18. "Lo característico de la filosofía contemporánea es, por un lado, el regreso a la metafísica, pero por otro la elaboración de una metafísica ética, es decir, la fusión de la ética y la metafísica. En éste un rango de común a la filosofía de Heidegger y a la de Jaspers, a Ortega y al existencialismo". Pág. 25: "La metafísica de Ortega es una metafísica ética o, si se quiere, desde nuestro punto de vista, una ética metafísica".-

predominan en su sociedad. "El hombre cuya entelequia fuera - ser ladrón tiene que serlo, aunque sus ideas morales se opongan a ello, repriman su incanjeable destino y logren que su vida - efectiva sea una correcta civilidad. La cosa es terrible pero innegable: el hombre que tenía que ser ladrón y, por virtuoso, esfuerzo de su voluntad, ha conseguido no serlo, falsifica su vida". (293).

Nunca se ha asemejado tanto nuestro autor como ahora al gran Nietzsche cuando gritaba: " Que vuestro "yo" sea para la acción lo que la madre es para el hijo: ¡que ésta sea - vuestra palabra de virtud!" (294) La teoría subjetivista en la ética es la que triunfa aquí; pero se trata de un subjetivismo especial. Desde el subjetivismo materialista que concibe le valor como creación del sujeto, pero lo explica atendiendo a la condicionalidad material del mismo, hasta el subjetivismo vitalista, que hace del dúctil dato de la vida la panacea axiológica, media un inmenso abismo. En el primer caso se atiende a la génesis del valor, en el segundo se le destruye.

(293).- Goethe desde dentro. O.C. IV. págs. 405-406. Véase también Confesiones del espectador, en El Espectador I. O.C. II. pág. 37 y asimismo la vida en torno, en El Espectador II. O.C. II, pág. 150. Ortega puntualiza que la cuestión es saber si ser ladrón constituye una forma de vida auténtica. Pretende suavizar el rigor de la afirmación del texto, pero, por una parte, en ningún lugar de su obra está desarrollada la idea de las verdaderas formas de vida auténtica y, por otra, dicha idea nos situaría en las proximidades del personalismo objetivista, - del que tratamos a continuación.

(294).- Así hablaba Zaratustra. Edaf. Madrid, 1964. pág. 89.

La irracionalidad del eticismo vital se manifiesta - también claramente por propia boca de nuestro autor. Reconoce, en efecto, que junto a esta moral de la autenticidad o del imperativo vital, " situada en la región más profunda y primaria de nuestro ser ", existe otra, la del " deber ser ", pero " que habita en la región intelectual del hombre " y como tal es de segundo grado, ya que " todo lo intelectual y volitivo es secundario ". (295) Y así, mientras esta segunda moral proporciona la posibilidad de un igualitarismo - si bien abstracto y formal - basado en el concepto de persona, la primera conduce irremediabilmente al elitismo característico de la llamada moral de la heroicidad. (296).

Ortega, sin embargo, no ha sido consecuente con el planteamiento vitalista de la moral y, en general, de la axiología. Si hubiera seguido adelante, habría llegado a las mismas metas alcanzadas por el irracionalismo puro, que en este campo oscila entre la transmutación de los valores y la llamada ética de la situación. El raciovitalismo, fiel a su naturaleza híbrida, ha elaborado dos concepciones morales diferentes, paralelas a su característico dualismo antropológico.

(295).- Goethe desde dentro. O.C. IV. págs. 405-406.

(296).- Véase Meditaciones del Quijote. O.C. I. págs. 390 y - 393-394. Moral de la magnanimidad la denomina Aragon op. cit. pág. 42-43. Y en este sentido se pronuncia Marías: "Bajo la especie de heroicidad introduce Ortega la idea de autenticidad, que acaba de definir con rigor; a ella se opone el abandono a la inercia y a las

B) Idealismo antropológico.

No hay en la obra orteguiana un verdadero desarrollo de esta segunda versión antropológica. No podía ser de otra manera: la contradicción entre el vitalismo y el personalismo idealista es tan tajante que uno excluye al otro, y tan sólo son "conciliables" de una forma meramente externa. Así, mientras en el epígrafa anterior veíamos cómo la construcción de nuestro autor era completa y explícita en lo referente al tema estrictamente antropológico, pero que llegada al punto de la teoría de los valores, se replegaba sobre sí mismo y no sacaba las consecuencias que podían esperarse, ahora, en el presente apartado, se opera antagónicamente: el tema sensu stricto antropológico está como escondido o implícito, simplemente esbozado, mientras que la problemática axiológica tiene aquí un desarrollo completo. El raciovitalismo, en su pretensión de conciliar razón y vida, ha "elaborado" asimismo dos morales: una, apuntada y dejada en el aire, fiel al irracionalismo vitalista, la moral de la autenticidad o del destino, y otra, desarrollada más congruentemente, que es la moral del deber ser

(Continuación nota 296)

presiones colectivas, las diferentes formas de "socialización". Y esto explica el sentido de la afirmación de que todos, en alguna medida, somos héroes: todos somos en algún grado auténticos, la vida implica cierto grado de autenticidad y cierto grado de inautenticidad" (Ortega. Circunstancia y vocación). Pág. 435.

racionalista. Mientras que la primera conduce al subjetivismo, vitalista la segunda se inscribe en la tradicional e idealista teoría objetiva de los valores.

Pero ¿ cómo es posible inscribir esta segunda concepción de los valores en el marco de la identificación del hombre con la contradictoria y variable esencia del hacer vital ? En efecto: el fundamento antropológico de una teoría objetiva de los valores no puede ser a su vez sino una esencia " objetiva " y formal, idéntica a sí misma, esto es, el concepto - abstracto—formal de persona.

A veces Ortega identifica persona con destino; (297) cuando es utilizado el término en este sentido no cabe duda de que nos encontramos aún en el terreno del irracionalismo y que por una pura cuestión terminológica no podemos ver más de lo - que realmente hay. Ahora bien; existen algunos textos - pocos - en los que nuestro autor habla del hombre como sujeto de la vida, del yo, al cual acontecen los sucesos que constituyen su vida. La vida es un conjunto de haceres, pero estos haceres no están desconexionados unos de otros, sino que toman un sentido en tanto que todos ellos pueden ser referidos a un centro de -

(297).- Vives - Goethe. O.C. IX, pág. 558. "Personalidad es el destino individual del hombre. (...) el auténtico ser de cada hombre no es una realidad que desde luego le constituye, sino una especie de figura imaginaria, de proyecto irreal de inexistencia aspiración que se ve comprometido a realizar (...)".

imputación. Está dentro de imputación es la identidad del ser humano consigo mismo, el " sujeto mismo " al cual se ha de referir la diversidad vital: " Una vida individual es, por lo pronto, no más que un tropel de hechos pululantes e inconexos.(...) Pero al ser los hechos de una vida sabemos quién es el alguien a quien pasan. A cada cual le pasa su vida - es decir, la serie de hechos que la integran. En todos y cada uno de ellos está, - solapado, el Mismo. Yo soy el Mismo, el punto de identidad o - mismidad latente bajo la diversidad e inconexión aparente de - los hechos que urden de mi vida" (298).

El sujeto de la vida se sitúa frente a ésta como algo permanente y estable, en contraposición de a su ahacer vital, a su vida, que se caracteriza porque es sustancial cambio: "Nada propiamente humano si es algo real y, por tanto, concreto, puede ser permanente. Esto no significa que en el hombre no haya - algo constante. De otro modo no podríamos hablar del hombre, de la vida humana, del ser humano. Es decir , que el hombre tiene una estructura invariable a través de todos sus cambios. Pero - esa estructura no es real porque no es concreta, sino abstracta"

(298).- En el centenario de Hegel. O.C. V. pág. 409. Dice T. - Fernández-Miranda: " Un hecho previo a toda teoría e interpretación, del mismo rango o importancia que el de la vida como quehacer, es el de la vida como "mismidad"; toda mi vida me pasa a mí mismo, yo soy " el mismo " a quien le pasan todos los hechos en que mi vida consiste. En el actual pensamiento orteguiano no se da explicación suficiente a ese segundo hecho, con harta frecuencia eludido". (El concepto de lo social y otros ensayos, ya citado. Pág. 285).

(299). Aún a pesar, pues, de que esa estructura invariable el hombre no sea real sino abstracta, lo cierto es que bajo estas palabras no podemos sino ver un " retorno " al concepto de naturaleza humana. Al fin y al cabo este concepto también adolce de abstracción, pues cuando, por ejemplo, se dice que la naturaleza del hombre es social, esto es, que el hombre vive naturalmente en sociedad, en realidad no se está afirmando, sino algo excesivamente abstracto, un " lugar vacío " como diría Ortega, que espera ser llenado; en el presente caso, expresando la sociedad concreta en la que vive el hombre concreto.

Cohherentemente, por una parte, con la idea del yo - personal como sujeto protagonista de su vida y, por tanto, - centro de imputación de sus diversos y posiblemente contra- - puestos haceres vitales, y, por otra, con la consideración - del hombre como un ser del cual se puede predicar una cierta estructura invariable, esto es, una naturaleza, afirma Ortega " Sólo merece estrictamente el hombre de acción humana una acción que tiene estos atributos, a saber:

1ª, que su proyecto se origine en nuestra persona;

2ª, que, por tanto, eso que vamos a hacer sea para nosotros inteligible, y

3ª, que su ejecución proceda originariamente de nue-

(299).- Origen y epílogo de la filosofía. O.C. IX. págs. 396-397
Subrayado nuestro.

tra libre voluntad". (300) Aún a pesar de la escasa concreción terminológica, no cabe duda de que nos encontramos ante una nueva interpretación del fenómeno decisorio. No surge ya éste del fondo irracional, carente de motivos y razones, de nuestro ser. El " quiero " del decisionismo irracional, carente de motivos y razones, de nuestro ser. El " quiero " del decisionismo irracionalista se transforma aquí en el " quiero " personal, inteligible (esto es, en algún sentido racional) y libre (es decir, libre en el sentido de que procede del libre albedrío, no en la acepción de elección forzosa). Además, el " yo " se sitúa frente a las cosas, como intimidad personal, como ser dotado de dignidad esencial, esto es, valioso en sí y, por tanto, inútil e inutilizable: " Usar, utilizar sólo podemos a las cosas. Y viceversa: cosas son los puntos donde se inserta nuestra actividad utilitaria. Ahora bien; ante todo podemos situarnos en actitud utilitaria, salvo ante una cosa, ante una única cosa: Yo. " (301).

Todos estos rasgos son sintomáticos de una filosofía personalista; y así incluso lo ha reconocido algún discípulo de Ortega, concretamente Marías, si bien este autor apunta que

(300).- Pasado y porvenir para el hombre actual. O.C. IX. pág. 733. Subrayado nuestro.

(301).- Ensayo de una estética a manera de prólogo. O.C. VI. - pág. 252.

la cuestión del desarrollo de estas germinales ideas quedó -- aplazada " por su maestro desde temprana etapa de su obra. -- (302) La causa del " aplazamiento ", sin embargo, habría que buscarla, a nuestro entender, por otros derroteros, concretamente la imposibilidad de desarrollar dos vías antropológicas antagónicas en una forma explícita.

La idea de personas tiene importancia en la obra de nuestro autor no tanto por su incidencia antropológica, que -- verdaderamente no la tiene, cuanto por las consecuencias a -- que conducirá en el terreno de la axiología y, por tanto, en -- ciertos sectores de su filosofía política y de su pensamiento -- jurídico. Ambas disciplinas filosóficas no son inteligibles -- en la obra que criticamos sino como prolongación del planteamiento inicial metafísico (vitalismo) y antropológico (dualismo irracionalista -- personalista).

En este contexto de la versión antropológica idealista es donde tiene su lugar la teoría objetivista de los valores.

Junto al mundo de la realidad fáctica -- el mundo --

(302).- Ortega. Circunstancia y vocación I. Pág. 319. "Antioj pare desde ahora que la filosofía de Ortega representa en mi opinión el más denodado esfuerzo de entender al hombre como persona, nombre tomado en " vano " por casi todas las filosofías, y muy particularmente las que se llaman " espiritualistas, empeñadas en la cosificación de lo personal; pero es notorio que Ortega nunca encontró ocasión de acometer de frente la cuestión " aplazada " en esta nota de los treinta años"

del " ser " - existe otra realidad distinta: la del mundo del " valer " o deber ser. Lo que es, es, pero no vale o, si vale, vale parcialmente; en cambio, lo que vale íntegramente, lo que es sólo valor y no tan sólo pretensión de encarnarlo, vale, pero propiamente no es. (303). El valor tiene, pues, una " realidad " independiente de la realidad del ser. Es independiente del objeto que ha^{de} encarnarlo; el ser del objeto puede ajustar su ser al valor o, por el contrario, no encarnarlo, pero - en cualquiera de ambos casos el valor permanece. Aunque es de la esencia del valor la vocación de realizarse en el campo del ser, puede muy bien ocurrir que esto no suceda o que suceda - parcialmente. (304).

Además, el valor es independiente del sujeto que ha de reconocerlo, precisamente por esta razón: porque el sujeto sólo puede limitarse a reconocerlo, y es evidente que únicamente es susceptible de reconocimiento lo ya existente. " Se nos presenta, pues, el valor, como un carácter objetivo consistente en una dignidad positiva o negativa que en el acto de valoración reconocemos". (305) El valor puede ser por tanto positivo (valor propiamente dicho) o negativo (disvalor) la exis

(303).- Introducción a la estimativa. O.C. VI. pág. 320.

(304).- Idem, pág. 336. "Es indiferente para la existencia del valor que existan de hecho cosas en que se incorporen. Para el ateo no existe Dios, pero sí el valor " santidad " o " divinidad".

(305).- Idem, pág. 329.

tencia de éste es una existencia derivada, como negación del -
valor positivo, En ambos casos se afirma el carácter objetivo
del valor. El sujeto no crea el valor sino que lo reconoce. -
El sujeto es importante en cuanto reconoce el valor por una -
parte y, por otra, valora la realidad, previo reconocimiento -
del valor; pero la esencia de éste permanece intacta e idénti-
ca a sí misma. " Valorar no es " dar " valor a quien por sí no
lo tenía; es reconocer un valor residente en el objeto"(306).-
"El estimar es una función psíquica real - como el ver, como el
entender - en que los valores se nos hacen patentes. Y vicevér-
sa, los valores no existen sino para sujetos y dotados de la -
facultad estimativa, del mismo modo que la igualdad y la dife-
rencia sólo existen para seres capaces de comparar. En este -
sentido, y sólo en este sentido, puede hablarse de cierta sub-
jetividad en el valor" (307).

Hace nuestro autor una clasificación de los diversos
valores, por parejas de positivo - negativo (valor - disvalor),
(308) y además afirma que entre los positivos existe una au-
téntica jerarquía, de tal forma que " todo valor positivo es -

(306).- Idem, pág. 329.

(307).- Idem, págs. 331 - 332. Igualmente " A Pedagogía gene-
ral derivada del fin de la educación de J. F. Herbart.
Prólogo ", O.C. VI. pág. 288.

(308).- Idem. pág. 336.

siempre superior, equivalente o inferior a otros valores", -
(309) y que así como " en el orden de la cantidad, es la uni-
dad de medida lo mínimo, en el orden de los valores, son los -
valores máximos la unidad de medida. Sólo comparándolas con lo
más estimable quedan justamente estimadas las cosas" (310).

(309).- El tema de nuestro tiempo. O.C. III. pág. 181.

(310).- Meditaciones del Quijote. O.C. I. pág. 388 . Sobre el -
tema de la axiología de Ortega en general y sobre la -
moral en particular, véase: Aranguren, La ética de Or-
tega, ya cit. Gascón, "Humanismo de Ortega y Gasset",
ya cit. págs. 59-60; 65-66; 76, y 163. Este autor ha-
bla de la relatividad de la vida y la objetividad del
valor. También, Ferrater Mora: La filosofía de Ortega
y Gasset ya cit., págs. 41 - 42. Alude a las dos versio-
nes axiológicas que se pueden contemplar en Ortega. Por
una parte: "Ortega, siguiendo a Nietzsche, Bergson y -
simmel, parece entonces sobreestimar los valores de la
vida (...). Sin embargo sería precipitado llegar a se-
mejante conclusión (...)" . Por otra: " Muy por el con-
trario, el valor de la vida ha de medirse por su capa-
cidad para crear valores de cultura".

CAPITULO CUARTO:

DEMOCRACIA Y LIBERALISMO:

1. Filosofía y política.

Una de las objeciones que se pueden hacer quizá a esta obra es la de que no constituye sino un análisis político del pensamiento de Ortega. Llevando la acusación a sus límites, que es meramente una crítica política de este autor. Con ello, se pretendería desprestigiar el mencionado análisis, suponiendo gratuitamente que el autor no se sitúa en el plano filosófico, que está movido, pues, por intereses -de un signo o de otro- y que, por tanto, no merece la aquiescencia general de quien no está movido por "sus intereses".

La acusación, sin embargo, desaparece, pues el autor admite tranquilamente su contenido. En efecto: desde Lenin sabemos que "la filosofía debe reconocer que es sólo política investida en cierta forma, política continuada en cierta forma, política ramificada en cierta forma". (311) Y por eso, -- mientras que la ciencia une, al asentar el consensus general en lo comprobable, la filosofía divide, pues trata de interpretar o de transformar el mundo, o sea, de continuarlo o de cambiarlo.

La crítica de la filosofía orteguiana demuestra que

(311).-- L. Althusser: Lenin y la filosofía. Ed. Era S.A. México, 1970.

ramente lo que afirmamos. Ya en los inicios de su concepción metafísica (la vida de cada cual como realidad radical), con sus desarrollos posteriores, hemos topado con todo un pensamiento -si se quiere oculto, pero no menos explícito- sobre la sociedad y la historia. Y no podía ser menos: la filosofía es un pensamiento totalizador, y la política es la acción totalizadora.

¿ Se puede decir entonces que Ortega es un pensador político ? Si se utiliza esta expresión en el usual sentido, - se ha de contestar que no. Nuestro autor no tiene un planteamiento teórico específico del tema político; ha escrito sobre política, pero eso es cuestión bien diferente. Si, por el contrario, se tiene en cuenta el sentido explicado habrá que contestar afirmativamente. Ahora bien; la riqueza del pensamiento político de Ortega no reside en su pensamiento político, - sino en su concepción metafísica. (312). Es aquí donde se ha de buscar su originalidad, así como su atractivo; es aquí también donde se encuentra la razón de su influencia, no sólo - intelectual, sino también política. La figura de su concepción metafísica no tiene parangón con sus escritos periodísti

(312).- Aunque en sentido distintos al nuestro, afirma Marías "La doctrina sociológica y política de Ortega no es - sino un capítulo de su metafísica, una porción esencial de la teoría de la vida humana. (...) Porque - no lo olvidemos - la filosofía sólo puede ser plenamente radical cuando es capaz de dar razón de la vida misma en su concreción histórica". (Acercas de Ortega, ya citada, pág. 54).

cos destinados a comentar la realidad política española. (313)
Los escritos que más seriamente pueden considerarse como filosofía política, o quizá mejor filosofía social, derivan su contenido de sus primigenias posturas "filosóficas". Esto es lo que ocurre con La rebelión de las masas. No hay, sin embargo, ningún obstáculo para afirmar, por otra parte, que nuestro autor es uno de los pocos filósofos burgueses del siglo XX que ha escrito asiduamente sobre el tema político y social. (314) Los filósofos burgueses del presente siglo han callado de ordinario en el mencionado tema, no han escrito generalmente sobre él, pero de ahí no puede sacarse la conclusión de que sus escritos no sean políticos. Es, por ejem-

(313).-- Renato Treves: La filosofía política di Ortega y Gasset (incluido en su libro Libertà politica e verità. Edizioni di Comunità. Milano, 1962, págs. 63 a 101): "Visto come il pensiero filosofico di Ortega risulti essere, nei suoi principi e nei suoi propositi, fondamentalmente, un pensiero politico e come questo -- pensiero politico, secondo lui, non debba essere rivolto alla costruzione di teorie generali ed astratte, ma alla soluzione di problemi concreti legati a particolari situazioni di spazio e di tempo, è facile rendersi conto come nell'opera sua egli anzitutto abbia concentrato la propria attenzione sulla situazione del paese in cui è nato e vissuto, cioè sulla situazione spagnola che costituiva la sua più prossima e naturale circostanza". (Pág. 77).

(314).-- L. Díez del Corral: Ortega ante el Estado. REP, nº69 1953. Pg. 13: Ortega ha sido uno de los poquísimos -- filósofos del siglo XX que se ha hecho cuestión temática y asiduamente de los problemas que plantea la dimensión política de la vida humana".

plo, el caso de Nietzsche, quien en principio no ha escrito directamente sobre política, pero del que no se puede dudar de la politicidad de sus filosofía. En este sentido no participamos de la opinión de Díez del Corral cuando afirma: "Es evidente que casi todos los grandes filósofos, desde la Escolástica hasta el idealismo alemán y el positivismo francés, han especulado sustancialmente acerca de la política y el Estado. La línea se interrumpe en la segunda mitad del siglo - XIX y el punto de ruptura se puede situar, como tantas veces ocurre, en Nietzsche (con su precedente, según también suele ocurrir, en Kierkegaard). Un libro como Der Wille zur Macht significa la renuncia a la posibilidad de una gran filosofía del Estado, porque supone o promueve la absolutización del mismo modo voluntad de poderío y, en definitiva, la sumisión a su facticidad de todo criterio exigitivo racional." (315) La ausencia explícita total de la problemática política es propia de la filosofía irracionalista pura, la cual trata de eludir el aspecto conflictivo de la política eludiéndola a ella misma. El raciovitalismo, por el contrario, ha elaborado su filosofía política consecuente con su metafísica y a modo de prolongación de ella.

(315).-- Iden, pg. 12.

En la segunda parte de esta tesis doctoral vamos a describir sintéticamente los puntos que consideramos más importantes en orden al conocimiento del pensamiento político de Ortega y Gasset. Ni qué decir tiene que esta segunda parte viene alumbrada y canalizada por el esquema elaborado en la primera; es en la exposición del racionalismo como filosofía irracionalista donde es preciso buscar la clave de la ideología política orteguiana. Gran parte de los escritos políticos de nuestro autor son periodísticos; no es que carezcan de valor, sobre todo desde un punto de vista histórico, pero nosotros no atenderemos especialmente a dichos escritos, aunque también hayamos trabajado sobre ellos. El desarrollo de estos artículos de periódico corre paralelo al desarrollo de la política española; viene a ser un comentario de la misma. Hacer un profundo análisis de ellos supondría un gran conocimiento de la historia española anterior a la guerra civil, conocimiento del que carecemos en alguna medida actualmente. Además, por lo que hemos podido comprobar, en dichos escritos no se encuentra en general planteamientos teóricos de la política, sino alusiones a dichos planteamientos, contenidos en otras obras menos episódicas. El detalle político concreto y su destino periodístico puede hacer perder de vista la concepción general que late en ellos; esta concepción general está, repetimos, en las obras de Ortega, en todo su baga-

ge intelectual. Por ello nos parece en este sentido critica-
ble la obra de Gonzalo Redondo; (316) se prescinde en ella --
de la concepción total, "filosófica" del autor, y aunque cum-
ple la misión de situar cronológicamente los artículos perio-
dísticos, relacionándolos con los acontecimientos políticos,
y con las discusiones parlamentarias, sin embargo no da, no
puede dar, una explicación suficiente del pensamiento políti-
co orteguiano, ya que prescinde de su aportación principal.

Intimamente vinculado con el tema de la política y
del Estado está el tema del derecho. En esta segunda parte --
aludiremos también a dicha problemática, que nos parece inte-
resante en el pensamiento de Ortega por su carácter sugerente,
pero de ninguna forma por ser una concepción coherente.

Veremos cómo en ambos campos (política, derecho) --
corren paralelos los dos "frentes" filosóficos esbozados en
el epígrafe dedicado a la concepción antropológica. Crítica
a la democracia y exaltación del liberalismo, por una parte,
desarrollan el raciovitalismo elitista y el idealismo perso-
nalista; por la otra, el derecho como uso social y la axiolo-
gía jurídica cumplen idéntica función. Veremos así cómo la --
filosofía política y jurídica orteguiana es una filosofía --
"ambigua", ambivalente, bifrente.

(316).-- Gonzalo Redondo. Las empresas políticas de Ortega y Gasset. Tomos I y II, ed. Rialp. Madrid 1970.

2. Crítica de la democracia.

a) La palabra "democracia".

La palabra "democracia" suscita hoy adhesiones en casi todas las mentes humanas; y sin embargo, el contenido de este mismo término provoca, también hoy, todas las luchas políticas.

Esto nos hace pensar en la pluralidad de sentidos que ha adquirido la "democracia" a lo largo de la historia, muchas veces contradictorios entre sí. Sartori ha dedicado todo un libro a investigar los diversos conceptos de democracia, (317) y Kelsen, por su parte, ha escrito: "Las revoluciones de 1789 y 1848 convirtieron el ideal democrático en un postulado del pensamiento político; aun sus impugnadores sólo sabían ponerse a él con una reverencia cortés o al amparo de una estudiada máscara de terminología democrática. (...)

(317).- Giovanni Sartori: Democrazia e definizioni. Il Mulino. 4ª Ed. 1972. pg. 10: "Se questo scritto è dedicato alle definizioni è perché mi sembra che viviamo nell'età della confusione democratica, della "democrazia confusa": e cioè nell'infinito, manipolando e sentenziando su una democrazia che non sappiamo più bene cosa sia. Si vorrà ribattere che abbiamo intelligenza per capire, occhi per vedere e orecchi per sentire, e dunque che abbiamo tutto il necessario per convenire su una idea sensata di democrazia. Già, ma mentre l'espressione "lo Stato sono io" ha un senso ben preciso, non è difficile descrivere il sistema politico cui si riferisce, l'espressione "lo Stato siamo noi" è molto vaga, e riesce assai oscura e con troversa al vaglio dell'intelligenza."

No obstante la lucha de clases que en este período se agudizó entre la burguesía y el proletariado, no hubo discrepancias sobre la forma democrática del Estado. En esta materia no frecen diferencia esencial el liberalismo y el socialismo. La democracia es la consigna que durante los siglos XIX y XX domina casi totalmente sobre los espíritus. Precisamente ésta es la razón que haya perdido, como todos los temas, su sentido intrínseco. Copiando la moda política, este concepto -- el más explotado de todos los conceptos políticos -- resulta aplicado a todos los fines y en todas las ocasiones posibles, y adopta significados contradictorios en ciertos casos, cuando no ocurre que la inflexión usual del lenguaje político -- vulgar lo rebaja a una frase convencional que no responde a ningún sentido determinado." (318)

Con la agudización de la lucha de clases, posterior a la primera guerra mundial, el concepto de democracia ha entrado en crisis, según Kelsen, (319) y le han surgido dos --

(318).-- H. Kelsen: Valor y esencia de la democracia. Ed. Labor S.A. Barcelona 1934. Trad. Luis Legaz. Págs. 11-12. Subrayado nuestro.

(319).-- También señala el hecho, entre otros muchos autores, Maurice Duverger en Las dos caras de Occidente. Ed. Ariel. Madrid 1972. Pág. 126-127. "En 1918 la democracia liberal pareció más fuerte que nunca. La victoria sobre los imperios centrales fue su victoria. Los principales vencedores fueron también las principales naciones que practicaban el sistema occidental, que fueron las primeras en adaptarlo tras haberlo inventado: Gran Bretaña, Francia, Estados Unidos. (...)

enemigos: por una parte "la dictadura del proletariado, surgida teóricamente de la doctrina neocomunista y prácticamente realizada por el partido bolchevista ruso", y por otra, como reacción en Europa al comunismo soviético, "una actitud anti democrática de la burguesía, que encuentra su expresión teórica y práctica en el fascismo italiano." Y concluye Kelsen: "La democracia, por consiguiente, (...) constituye hoy un -- problema frente a la dictadura de los partidos, de izquierdas o de derechas." (320)

No cabe duda de que este autor se sitúa en lo que bien pudiera denominarse una defensa de la democracia burguesa liberal y que alude al planteamiento marxista de la llamada "democracia real". (321)

Si democracia significa etimológicamente gobierno del pueblo, la cuestión se traslada al significado, al conte

Continuación nota (319)

La realidad no correspondió a estas apariencias. -- En sí, la guerra fue contraria a los principios de la democracia. La victoria se basó en las fuerza de las armas, no en la libre discusión y elección de los electores; se impuso a los vencidos del mismo modo que son impuestos a los pueblos los regímenes autocráticos. (...) Las nuevas democracias se mostraron muy frágiles."

(320).-- H. Kelsen, Valor y esencia de la democracia, pg. 12-13.

(321).-- En este sentido ha escrito Galvano della Volpe, Anti Kelsen, en Crítica de la ideología contemporánea, Al-berto Corazón Ed. Madrid 1970, Págs. 105 a 114.

nido concreto del pueblo. La concepción abstracto-formal del pueblo -conjunto de ciudadanos, como condición jurídico-política, desligada de la forzosidad de la realidad material, -- concepción "teórica" en el peor de los sentidos-- es el soporte suficiente de la concepción liberal burguesa de la democracia. (322) Para esta postura, la democracia es ante todo,

(322).-- No otro sentido tiene la concepción normativa del pueblo en la obra de Kelsen. Así, en Valor y esencia de la democracia dice: "¿qué es el pueblo? Parece un supuesto fundamental de la democracia que una pluralidad de hombres se reduce mediante ella a una unidad. (...) Sin embargo, para una investigación atenta a la realidad de los hechos, no hay precisamente nada más problemático que aquella unidad designada -- con el nombre de "pueblo". Fraccionado por diferencias nacionales, religiosas y económicas, representa --según el criterio sociológico-- más bien una aglomeración de grupos que una masa compacta de naturaleza homogénea. Sólo puede considerársele como unidad en sentido normativo, pues la unidad del pueblo como -- coincidencia de los pensamientos, sentimientos y voluntades y como solidaridad de intereses, es un postulado ético-político afirmado por la ideología nacional o estatal mediante una ficción generalmente empleada y, por ende, no sometida a revisión. En definitiva, la unidad del pueblo es sólo una realidad jurídica que puede ser descrita con alguna precisión en los siguientes términos: Unidad de ordenación jurídica del Estado reguladora de la conducta de los -- hombres sujetos a ella. Mediante ella se realiza -- como contenido de las normas jurídicas integrantes del orden-- la unidad de una pluralidad de acciones, que es lo que caracteriza al "pueblo" como elemento de -- la ordenación social específica calificada de Estado. Como tal unidad, el pueblo no es -- como supone la -- concepción corriente-- una masa o un conglomerado de -- hombres, sino un sistema de actos individuales regidos por la ordenación jurídica del Estado. (Págs. -- 30-31) En el mismo sentido se pronuncia en su Teoría

un método de gobierno, un procedimiento; la base social, las diferencias de clase, son indiferentes; lo que importa es el método abstracto-jurídico de la elección. Es indiferente que el sufragio sea censitario o universal, ya que en este último supuesto si bien no existe el censo económico sí existen otros "censos", es decir, otras limitaciones del voto, no -- provenientes del voto en sí mismo, sino de las condiciones --

Continuación nota (322)

general del Derecho y del Estado (Ed. UNAM, México - 1969. Pgs. 276 y ss) y en sus Principios de Derecho Internacional Público (Ed. "El Ateneo" Buenos Aires 1965. pg. 196) al considerar al "pueblo del Estado" como un ingrediente esencial de éste, teniendo en cuenta que Estado y Derecho son la misma cosa desde el punto de vista normativista: "El Estado es, pues, --resalta en su Teoría pura del Derecho (Eudeba, Buenos Aires. 9ª ed. 1970. Pg. 189) --un orden jurídico, pero no todo orden jurídico es un Estado, puesto, -- que no llega a serlo hasta el momento en que establece ciertos órganos especializados para la creación y aplicación de las normas que lo constituyen." Por eso se considera a Kelsen el máximo teórico de la democracia liberal burguesa o democracia política, porque se sitúa al nivel de la emancipación política (la -- condición jurídica del hombre), pero prescinde del -- nivel más profundo de la emancipación material (la -- condición económico-social del hombre) en que se coloca la democracia social. Además, para Kelsen la esfera de validez personal de un orden jurídico viene definida por la esfera de validez territorial, lo -- cual no es rigurosamente cierto, pues, como él mismo admite, no es necesario otorgar la consideración de pueblo a todos los que viven permanentemente en un -- territorio. Así, la institución de la esclavitud y la falta de derechos políticos para ciertos sectores de la población (mujeres, menores a cierta edad) no constituyen un obstáculo para poder hablar de un régimen político democrático. Se impone, pues, en último término el imperio abstracto de la norma.

materiales (posición social en la estructura clasista) del - que lo emite. Para esta concepción procedimentalista de la - democracia el elemento esencial a la misma es el de la liber- tad política. El hombre tiene la consideración de ente jurí- dico y el Estado es asimismo definido como orden jurídico. - La democracia, en este sentido, no es más que la participa- ción jurídica de entes jurídicos; por eso, la igualdad de la democracia política es asimismo una igualdad jurídica. La - participación depende en último término de la norma jurídica, constituyéndose de esta forma la democracia burguesa liberal en el reino del Derecho.

Por el contrario, la concepción socialista de la - democracia no hace especial hincapié en el aspecto del proce- dimiento, sino en la situación real de los hombres. Y dicha- situación real no viene definida por el Derecho, sino por la Economía. En vez de colocar el acento en la libertad políti- ca abstracta lo coloca sobre la igualdad material real; ense- ña que solamente sobre esta base es posible el establecimien- to de una verdadera libertad. La contraposición democracia - política - democracia social es la misma que la de Estado- so- ciedad civil. Sobre la primera se asienta la dictadura socio económica de la burguesía y el mantenimiento de la sociedad_ clasista; sobre la segunda, la dictadura del proletariado y_ la estructuración de una sociedad sin clases.

Concluyendo, tiene razón Cerroni cuando afirma: --
"Una reflexión profunda pondrá de manifiesto que la confusión que rodea el concepto de democracia tiene su origen en la superposición de dos modos fundamentales de concebirla. El primero consiste en concebir la democracia como un método, como un procedimiento que permite expresar en libertad el gobierno y las opciones políticas que se desean; el segundo consiste en concebir la democracia como una auténtica condición social, como un status social que coloque al pueblo, es decir, a "todos", en situación de participar igualmente en el gobierno de la comunidad. Libertad e igualdad constituyen, por consiguiente, los puntos fundamentales de las dos concepciones de la democracia." (323)

En este contexto, ¿dónde situar a Ortega como crítico de la democracia? ¿Es opositor a la democracia-método o a la democracia-condición? Desde luego, el planteamiento de la democracia socialista es totalmente ajeno a nuestro autor; se puede decir que este tema lo desconoce, no por ignorancia, sino porque en su tiempo la democracia significaba prima facie democracia pluripartidista en el sentido de la ideología liberal.

Es precisamente la época en que se empieza a hablar

(323).- Umberto Cerroni, La libertad de los modernos, ya cit. pg. 183.

de la "crisis de la democracia"; y dicha "crisis" es vista - desde dos lados antagónicos: desde el punto de vista del socialismo, que critica como meramente formal la democracia -- burguesa, y desde la vertiente derechista de la burguesía, - que comienza a percibir en el pluripartidismo un claro peligro de pérdida de su hegemonía ante el inexorable avance -- "electoral" de los partidos obreros. De esta ribera se colocan las críticas orteguianas. (324)

El ataque de nuestro autor, empero, no va dirigido principalmente contra la estructura jurídico-política de la democracia, contra la democracia considerada como "forma de gobierno"; la agresión principal va dirigida, por el contrario, contra la democracia como "forma de vida"; (325) es en

(324).- Peter Bachrach, Crítica de la teoría elitista de la - democracia. Amorrortu Ed. Buenos Aires, 1973, pg. 21: "Del lado reaccionario, Ortega sostenía que la suerte de la civilización occidental estaba echada a menos - que la élite culta se las ingeniase para someter a -- las masas al nivel de pasivo acatamiento acorde con - sus mediocre naturaleza."

(325).- En el sentido explicado por Georges Burdeau, Les régimes politiques (tomo V del Traité de science politique. L.G.D.J. 10ª ed. Paris, 1970), pg. 569: "Chacun sait qu'aujourd'hui la démocratie n'est plus qu'accessoirement une forme de gouvernement. C'est une philosophie, une religion, une manière de vivre, un style des relations humaines de telle sorte qu'elle est devenue un principe de référence face auquel -- sont qualifiés une extrême variété de phénomènes. Un spectacle, un restaurant, un mode de locomotion sont dits démocratiques de même que sont considérés como

la ascensión de las masas al poder --en cualquiera de sus formas-- donde se concentran todos sus esfuerzos críticos. Estos se extenderán posteriormente, si se quiere como consecuencia_ indisoluble, a la estructura "política" de la democracia: -- ataque a las instituciones representativas de la democracia_ parlamentaria, partidos políticos, Parlamento, etc.

Continuación nota (325)

telles certaines méthodes d'enseignements, certaines techniques d'aménagement du travail, certaines conceptions de l'urbanisme ou de l'art musical." Asimismo del mismo autor, La democracia. Ariel. Barcelona, -- 1959. Pg. 19 La misma idea expresa el título de la obra de C.J. Friedrich, La democracia como forma política y como forma de vida. Ed. Tecnos Madrid, 1960.

b) Crítica a la democracia como forma de vida.

Ortega ha dedicado extensas y brillantes páginas a la crítica de la ascensión al poder de las masas. A lo largo de toda su obra se pueden entresacar múltiples elementos en este sentido; pero al tema ha dedicado de modo específico su mejor obra, la más coherente, La rebelión de las masas.

Nos encontramos - dice nuestro autor al comienzo - de la obra mencionada - con un fenómeno inusitado en la civilización occidental, con el fenómeno del "lleno". Las ciudades están llenas de gente. Las casas, llenas de inquilinos. Los hoteles, llenos de huéspedes. Los trenes, llenos de viajeros. Los cafés, llenos de consumidores. Los apseos, llenos de transeúntes. Las salas de médicos famosos, llenas de enfermos. Los espectáculos, como no sean muy extemporáneos, llenos de espectadores. Las playas, llenas de bañistas. Lo que antes no solía ser problema empieza a serle casi de continuo encontrar sitio " (326).

Este fenómeno, a su vez, no es sino el síntoma más característico de una realidad más profunda: " el advenimiento de las masas al pleno poderío social". Hasta nuestro siglo, las muchedumbres han ocupado siempre su sitio y han cumplido su papel, esto es, se han dejado dirigir por las minorías cualificadas para ello. Sin embargo, "Europa sufre aho-

(326).- La rebelión de las masas. O.C. IV. pág. 143-144.

ra la más grave crisis que a pueblos, naciones, culturas, es
be padecer. Esta crisis ha sobrevenido más de una vez en la
historia. Su fisonomía y sus consecuencias son conocidas. -
También se conoce su nombre. Se llama la rebelión de las ma-
sas" (327).

Se han roto los límites de la vieja democracia -
liberal, que bajo el imperio de la ley y el orden, hay posi-
ble la existencia tranquila de las minorías. Las masas actúan
ahora sin ley e imponen por la fuerza su voluntad; es el rei-
no de la acción y la crisis de la " democracia ", es la hi-
perdemocracia; " creo que las innovaciones políticas de los
más recientes años no significan otra cosa que el imperio po-
lítico de las masas. La vieja democracia vivía templada por
una abundante dosis de liberalismo y de entusiasmo por la -
ley. Al servir a estos principios, el individuo se obligaba
a sostener en sí mismo una disciplina difícil. Al amparo del
principio liberal y de la norma jurídica podían actuar y vi-
vir las minorías. Democracia y ley, convivencia legal, eran
sinónimos. Hoy asistimos al triunfo de una hiperdemocracia -
en que la masa actúa directamente sin ley, por medio de mate-
riales presiones, imponiendo sus aspiraciones y sus gustos.-
Es falso interpretar las situaciones nuevas como si la masa
se hubiera cansado de la política y encargase a personas es-
peciales su ejercicio. Todo lo contrario. Eso era lo que an-

(327).- Ibidem, pág. 37.

tes acontecía, eso era la democracia liberal. La masa presumía que al fin y al cabo, con todos sus defectos, y lacras, - las minorías de los políticos entendían un poco más de los problemas políticos que ella. Ahora, en cambio, cree la masa que tiene derecho a imponer y dar vigor de ley a sus tópicos de café. Yo dudo que haya habido otras épocas de la historia en que la muchedumbre llegase a gobernar tan directamente como en nuestro tiempo. Por eso habla de hiperdemocracia"(328).

Vemos, pues, cómo nuestro autor traslada su crítica del imperio de las masas en el ámbito cotidiano al terreno político. Es la democracia la que ha entrado en crisis; no sirve para minorías. Desde luego, no sirve para determinadas minorías que temen en la extinción de la democracia liberal de la entreguerra la pérdida definitiva de sus privilegios.

Y lo peor del caso - según Ortega - no es que por la ascensión de las masas al poder dejen las minorías selectas de mandar y de dirigir todo el cuerpo social, sino que - tras este fenómeno se oculta lo más grave que puede acontecer a una civilización, a saber, su desaparición como sociedad. - Dado que " la sociedad humana es aristocrática siempre, quiera o no, por su esencia misma, hasta el punto de que es sociedad en la medida en que sea aristocrática, y deja de serlo en la medida en que se desaristocratice ", (329) es evidente que una sociedad en que por azares históricos se trastruequen gravemente sus principales elementos constitutivos (minorías y

(328).- Ibidem, págs. 147-148.

(329).- Ibidem, pág. 150.

masas) marche hacia su ruina. La hiperdemocracia no es, por consiguiente, tan sólo un mal moral, o si se quiere, político, sino que se constituye en el enemigo número uno de toda sociedad, ya que le hace perder su indiscutible esencia.

Por estas sendas llega nuestro autor a sostener tesis que, sin temor, pueden ser calificadas de profundamente reaccionarias: " (...) las monarquías absolutas europeas han operado en Estados muy débiles, ¿Cómo se explica esto ?(...). ¿ Por qué si el Estado lo podía todo - era " absoluto " - no se hacía más fuerte? Una de las causas es la apuntada: incapacidad técnica, racionalizadora, burocrática, de las aristocracias de sangre. Pero no basta esto. Además de eso aconteció en el Estado absoluto que aquellas aristocracias no quisieron - agrandar el Estado a costa de la sociedad. Contra lo que se cree, el Estado absoluto respeta instintivamente la sociedad - mucho más que nuestro Estado democrático, más inteligente, pero con menos sentido de la responsabilidad histórica" (330). - Al revés; precisamente porque el Estado democrático, que es la conquista de la burguesía, se identifica al menos políticamente con la sociedad, no en su totalidad pero sí en amplios sectores, dicho Estado es menos opresivo que el absoluto, en el cual aún no se ha realizado la emancipación política, sino tan sólo la religiosa (no otra cosa significa el concepto de sobe

(330).- Ibidem. Pág. 224, en nota a pié de página. Subrayado - nuestro.

ranía, elaborado por Bodino), y a veces ni tan siquiera ésta. No comprender este fenómeno implica una carencia de conocimiento de lo que la burguesía ha significado como clase revolucionaria.

Por otro lado, es muy cuestionable que las masas - hayan llegado efectivamente al poder. En efecto: no se puede entender por poder social la mera presencia en la vida pública. Dicha presencia, encarnada en el fenómeno del "lleno", - puede ser -de hecho, lo es- meramente pasiva, de carácter consumista, y dócil a los bloques sociales que realmente dominan el poder. El acceso de las masas humanas al consumo es consecuencia de la expansión capitalista; el fenómeno hay que situarlo en su contexto histórico socio-económico, y prescindir de este encuadre supone incapacitarle para comprender su lado negativo y su aspecto positivo.

La crítica orteguiana es la crítica de un intelectual elitista y nostálgico de la época "dulce" de la burguesía. Por eso no es capaz de adentrarse en el ámbito de la infraestructura. "Lo característico del momento -dice- es que el alma vulgar, sabiéndose vulgar, tiene el denuedo de afirmar el derecho de la vulgaridad y la impone dondequiera." --

(331)

(331).- Ibidem. 148.

¿Quiénes, qué clase de hombres constituyen las masas que se han rebelado? En la contestación a esta pregunta penetra de lleno toda la concepción metafísica y, por tanto, antropológica de nuestro autor. El raciovitalismo hunde sus raíces en su concepción de la sociedad a través de su teoría del hombre en su vertiente irracionalista.

El tipo humano característico de la sociedad de masas es el que carece propiamente de destino o, quizá mejor, ni siquiera se lo ha planteado; es el hombre inauténtico, infiel a sí mismo, "socializado", que hace, por tanto, lo que hacen los demás, y que no se plantea su vida como una actividad personalísima e intransferible; a este tipo humano Ortega lo ha denominado el hombre-masa. "El hombre-masa es el -- hombre cuya vida carece de proyecto y va a la deriva. Por -- eso no construye nada, aunque sus posibilidades, sus poderes, sean enormes," (332) "(...) más que un hombre, es sólo un caparazón de hombre constituido por meros idola fori; carece -- de un "dentro", de una intimidad suya, inexorable e inalienable, de un yo, que no se puede revocar. De aquí que esté --- siempre en disponibilidad para fingir cualquier cosa. Tiene sólo apetitos, cree que tiene sólo derechos y no cree que -- tiene obligaciones: es el hombre sin la nobleza que obliga --

(332).-- Ibidem 172.

-sine nobilitate-, snob." (333)

Las características psicológicas del hombre-masa son idénticas a las del "niño mimado" o a las del "señorito satisfecho": "libre expresión de sus deseos vitales", "radical ingratitud hacia cuanto ha hecho posible la facilidad de su existencia", (334) y primitivismo o consideración de que los resultados de la civilización que tantos esfuerzos han costado a otros hombres como si fueran producto de la naturaleza y, por tanto, en alguna medida, gratuitos. (335) De ahí que la vida del hombre-masa sea una perpetua inercia, un no plantearse problemas, sino tan sólo "preocuparse en despreocuparse"; vida muelle y facilona, estática, carente de sentido y reclusa en sí misma. (336)

En contraposición a este tipo humano, al que pertenece "la inmensa mayoría de las criaturas humanas" (337), está el hombre egregio, que, consecuentemente, forma escasas minorías. Posee este ejemplar humano las características opuestas: autenticidad, planteamiento vital personalísimo, -

(333).- Ibidem 121.

(334).- Ibidem 178.

(335).- Ibidem 196.

(336).- Ibidem 183.

(337).- ¿Qué es filosofía? O.C. VII 438.

prescindiendo de los usos y de los tópicos en boga; por lo tanto, en algún sentido, el hombre que está por encima de la sociedad; vida noble y obligada, que pone todos sus esfuerzos en conseguir ser identivo a sí mismo; "seres de enérgica y lujosa vitalidad, no les basta con ser, sino que necesitan ser más, es decir, ser mejor, y entienden por vivir exigirse; imperativo de verdad caballeresco, porque quien a él va sometido es, a la vez, corcel y espuela. Y no importa la condición social en que el individuo se halla ni cuál sea su oficio y operación, porque en todas cabe el buen estilo frente al malo." (338)

Indiscutiblemente, la sociedad de consumo --o sociedad de masas-- es criticable en muchos de sus aspectos. La alienación humana, producto del capitalismo del siglo XX y del afán de integrar en el sistema a las clases más desfavorecidas, ha llegado a extremos de sutileza insospechados, --que es necesario denunciar. El tipo humano que esta sociedad promueve puede ser, en algunos casos, incluso detestable. En esto no se puede rebatir a nuestro autor.

Ahora bien, ¿desde dónde se realiza la crítica orteguiana? ¿en base a qué presupuestos filosóficos y sobre qué planteamientos políticos y sociales se sitúa Ortega frente a este nuevo tipo de sociedad? Muchos de sus argumentos --

(338).-- Velázquez. O.C. VIII 567.

son suscribibles por cualquiera que pretenda transformar el mundo de hoy en un mundo menos conflictivo. La sociedad de masas es la forma cultural de la etapa imperialista del capitalismo de monopolio; no cabe duda que quien critique a éste criticará asimismo aquélla. Pero el problema no es ese: el problema es el de una opción sustitutoria. Si se considera nociva la sociedad de masas es porque se piensa que hay que transformarla en algo mejor, en otro tipo de sociedad en que los hombres puedan desarrollarse en tanto que hombres, esto es, como seres libres y creadores. La cuestión se traslada así al ideal desde el cual se hace la crítica y hacia el cual hay que atender. (339)

Si conectamos, en el caso que nos ocupa, la crítica a la sociedad de masas con los presupuestos de esta crítica y con las consecuencias políticas de que ella se derivan, obtendremos una respuesta bastante coherente.

El individualismo egotista de carácter vitalista, el desprecio por la vida social en general y por el movimiento obrero en particular, el desconocimiento olímpico de las

(339).- Sobre la temática del hombre masa y la sociedad de masas, véase Legaz, Socialización, Administración y Desarrollo. Instituto de Estudios Políticos, Madrid 1971, así como nuestra recensión en la REP nº 183-84, pgs. 361 y ss.

bases materiales de la historia y la clasificación dualista y apriorista de hombres auténticos e inauténticos, nos conduce claramente al significado último, de la crítica a la sociedad de masas. (340) En el fondo de esta crítica, ¿qué hay? Desprecio, incomprensión del hombre medio y de su problemática cotidiana, pavor ante el futuro. Si bien no se identifican masas en el sentido orteguiano y masas proletarias en el sentido marxista de clase revolucionaria, pues mientras que el primer concepto tiene un carácter ético-estético-ontológico, el segundo viene referido a una realidad material comprobable científicamente a través de la posición clasista en el sistema de producción; si bien todo esto es cierto, si bien, como el propio Ortega y seguidores gustan de repetir, no hay tal identificación, ¿quién tomará conciencia de su carácter

- (340).-- M. Tuñón de Lara, Medio siglo de cultura española. - Madrid 1971. "(...) las élites no están supeditadas en el aire, sino que tienen raíces. El estudio de la historia y de la sociología nos enseña que no hay -- una sola élite que existe por sí sola, que no sea -- portavoz (a veces directo y hasta "institucional", -- otras indirecto e "informal" de un grupo social -- cualquiera, de una colectividad de hombres. Abstraer la élite del todo social no es, al fin y a la postre sino una mixtificación. Este concepto de élite no supone ninguna carga de valor, ni positiva ni negativa; es la definición de un hecho social. Si una élite se desconecta de su base social pueden ocurrir dos fenómenos: o se convierte en una oligarquía o si no tiene vinculación alguna con el Poder, al perder la vinculación con su base, se va secando, como árbol sin raíz, hasta desaparecer, porque ha perdido su función socio-histórica." (págs. 229-230).

egregio, quién se sentirá halagado con las palabras del ilustre pensador, quién se identificará con las minorías cualificadas que han de dirigir la sociedad? No hay, pues, identidad verbal, pero sí identidad ideológica. (341) Y por eso, el poeta cantor del pueblo, el del amor a las viejas tierras de España y a sus gentes cansadas, ha dicho, por boca de su personaje Juan de Mairena: "El hombre-masa no existe; las masas humanas son una invención de la burguesía, una degradación de las muchedumbres de hombres, basada en una descalificación del hombre que pretende dejarlo reducido a aquello que el hombre tiene de común con los objetos del mundo físico: -

(341).- No acertamos a ver con claridad la defensa que José Gaos hace de Ortega cuando dice: "Ortega sentía el pueblo", pero no las "masas", o si se prefiere, positivamente el uno, negativamente las otras. El "pueblo" serían las "clases populares" en su tradicional distribución comarcana; las "masas", las mismas clases en su moderna agrupación "económica". Y sería el "pueblo" el que habría estado con la minoría Aristocrática en una relación con la que ya no estarían las masas con ninguna minoría (...). La sensibilidad de Ortega para el "pueblo" y su relación con la minoría aristocrática sería la raíz también del aristocratismo reprochado frecuentemente a Ortega (...). Pues bien, Ortega, a cambio de tantos otros cambios, no cambió en estos puntos ni siquiera en la coyuntura tan propicia para cambiar en ellos como fue la instauración de la República: si hubiera podido "comunicar" o "comulgar" con un "pueblo" republicano, no lo pudo con las "masas" republicanas. Y acaso la inspiración última, y secreta hasta para él mismo, de su ideal de la República de "masas". Ortega en política, en Sobre Ortega y Gasset, ya cit. pg. 136.

la propiedad de poder ser medido con relación a una unidad - de volumen. Desconfiad del tópico masas-humanas... Mucho cuidado; a las masas no las salva nadie; en cambio, siempre se podrá disparar sobre ellas. ¡Ojo!"

c) Masas y minorías.

La existencia de las masas sólo es concebible junto a la existencia de las minorías. Toda sociedad -para nuestro autor es esencialmente aristocrática, junto a la masa -- que obedece se ha de dar necesariamente una minoría que dirige. Si bien la descripción inicial de los hombres que componen minorías y masas de carácter ético-estético, sin pretensiones, por tanto, de explicar sociológicamente la estructura social, el esquema antropológico hombre egregio hombre masa se introduce posteriormente, de manera solapada, en dicho ámbito. La teoría de la vida orteguiana, con todas sus implicaciones metafísicas, es al mismo tiempo una teoría social y, por tanto, política. No se pueden desligar ambos contenidos. Y no se diga que el planteamiento antropológico no excede de sus límites, pues el propio autor lo declara repetidas veces de forma expresa. Así, observa: "La forma jurídica que adopte una sociedad nacional podrá ser todo lo democrática y aún comunista que quepa imaginar; no obstante, su constitución -viva, transjurídica, consistiría siempre en la acción dinámica de una minoría sobre una masa." (342)

(342).- España invertebrada. O.C. III 93.

El problema, no claramente resuelto por Ortega sin embargo, es el del criterio distintivo de masas y minorías. Por un lado, dicho criterio es de carácter moral (moral de la autenticidad): las minorías están constituidas por los -- hombres egregios; las masas por los hombres-masa, con todas las características estético-morales que se han indicado. Pero esta postura presenta una clara objeción, que ataca sin -- ambages su simplicidad. En efecto: no se ve con claridad y -- menos aún, se hace fácil de comprobar-- el que las minorías -- que efectivamente dirigen la sociedad sean hombres egregios, esto, es, auténticos, fieles a sí mismos. Puede ser muy probable, por el contrario, que los hombres que conducen a las "masas" sean ellos mismos inauténticos e incapaces de un -- planteamiento vital personalísimo e intransferible. También es muy probable que muchos hombres de los que pueden ser calificados de egregios en el sentido explicado no actúen como dirigentes de ningún tipo en la sociedad sino que pertenezcan a la "masa" dirigida.

Por otro lado, si se argumenta que los hombres que son egregios dirigen la sociedad, cualquier tipo de sociedad, es muy posible que los que de hecho dirijan una determinada colectividad humana se sientan a sí mismos egregios. Si se afirma que los dirigidos son los hombres-masa se podría llegar a sospechar que los que efectivamente obedecen, pertene-

cen a este tipo humano.

La moral heroico-elitista traslada así su contenido a la teoría social, proporcionando a ésta un cómodo instrumento de justificación de las minorías que realmente ostentan el poder. Se pretende de este modo sustituir la contraposición clasista, definible objetivamente a través de la posición real respecto del sistema de producción, por una clasificación humana confucionista e individualista, que, en último extremo, tendería de disolver la coherencia de la clase social. Asimismo, en el fondo de esta concepción late lo que se podría denominar una promoción del paternalismo político.

Pero las cosas se complican más aún si tenemos en cuenta otros sectores de la producción orteguiana. Como se sabe, uno de los escritos más importantes de nuestro autor - España invertebrada - ha sido dedicado a analizar las causas de la postración española. En ella, a veces, se hace la afirmación de que en rigor no ha habido auténticas minorías en la sociedad española y que esta característica sería la principal causa de nuestra "decadencia". Esta carencia de aristocracias se explicaría históricamente por la falta de feudalismo en nuestra tierra y, por tanto, en la organización romana de nuestra vida pública en contraposición a la germana, que es la que ha hecho posible la aparición de minorías egregias en los principales países europeos. (343) ¿Cómo enton-

(343).- España invertebrada. O.C. III 117. Véase también Sobre la frase buena. El Sol 21 marzo 1931. O.C. XI -- págs. 164-165.

ces si toda sociedad está constitutivamente formada por masas y minorías no ha ocurrido lo propio con la sociedad española? ¿o acaso no hemos forzado nunca una sociedad? Obviamente, ésta sería la conclusión a la que se podría llegar si -- nos tomáramos al pie de la letra el esquema orteguiano.

Por otra parte también afirma nuestro autor que en España todo lo que se ha hecho el pueblo: "Es extraño que de nuestra larga historia no se haya espumado cien veces el rago más característico que es, a la vez, el más evidente y a la mano: la desproporción casi incesante sobre el valor de -- nuestro vulgo y el de muestras minorías selectas. La personalidad autónoma, que adopta ante la vida una actitud individual y consciente, ha sido rarísima en nuestro país. Aquí lo ha hecho todo el "pueblo" y lo que el "pueblo" no ha podido hacer se ha quedado sin hacer. Ahora bien, el "pueblo" sólo puede ejercer funciones elementales de vida; no puede hacer ciencia, ni arte superior, ni crear una civilización pertrechada de complejas técnicas, no organizar un Estado de prolongada consistencia, ni destilar de las emociones mágicas una elevada religión." (344) Esto es; si en España ha habido minorías, lo cierto es que no han dirigido, han "desertado" de su papel; en España, por lo visto, ha dirigido el pueblo.

Al mismo tiempo que se mantiene que toda sociedad

(344).- España invertebrada. O.C. III 109-110.

está escindida constitutivamente en masas y minorías, se afirma que hay una sociedad -la española- en que las minorías han faltado. De igual manera, mientras se sostiene que son las minorías las que dirigen, se subraya que en nuestra sociedad las minorías no han dirigido, sino que lo han hecho las masas. Pero, naturalmente, como masas que son, lo han hecho muy mal, y por eso ellas son de forma directa las causantes de la deplorable historia de España. Las minorías han participado en este triste destino, pero de manera indirecta, como insuficiencia o omisión, no de forma activa.

En definitiva, las minorías han quedado a salvo de la responsabilidad histórica. Sin embargo, cara al futuro, - las cosas pueden cambiar. Se precisa la creación de nuevas aristocracias que dirijan de modo efectivo y que hagan salir a nuestro país de la situación a la que ha llegado por imperio de las masas. Tienen que surgir nuevas minorías directoras. Se perdona, pues, a las minorías que realmente dominaron el poder en el pasado y se pone la esperanza en las minorías que hoy controlan realmente la sociedad. ¿Acaso no nos encontramos ante una apología perpetua de las aristocracias?

(345)

(345).- En el terreno de la praxis política los pasos dados por nuestro autor estarían siempre coloreados por su aristocratidismo. No otro significado tienen las fun

Las masas están destinadas, por consiguiente, al fracaso. Si la sociedad, cualquier sociedad, se ha de salvar como tal, aquéllas han de volver sumisamente a su puesto. No es de extrañar que en el contexto de la agudización de la lucha de clases bajo el democrático régimen de la segunda República española, las palabras de Ortega levantasen en los sectores más progresistas enconadas polémicas. Buena muestra de ellas es el estudio publicado en doble número por el socialista Luis Araquistain y titulado José Ortega y Gasset: profeta del fracaso de las masas. (345) Este estudio, excesivamente encendido y duro, quizá por las características políticas del momento, tiene razón, sin embargo, en su idea central, que sustancialmente coincide con la que venimos soste-

Continuación nota (345)

daciones de la Liga de Educación Política primero y, más tarde, de la Agrupación al Servicio de la República. De la primera podemos leer en Vieja y Nueva Política (O.C. I 268): "La Liga de Educación Política se propone mover un poco de guerra a esas políticas tejidas exclusivamente de alaridos, y por eso, - aún cuando cree que sólo hay política donde interviene las grandes masas sociales, que sólo para ellas, con ellas y por ellas existe toda política, comienza dirigiéndose primero a aquellas minorías que gozan - de la actual organización de la sociedad del privilegio de ser más cultas, más reflexivas, más responsables, y a éstas pide su colaboración para inmediatamente transmitir su entusiasmo, sus pensamientos, su solicitud de coraje, sobre esas pobres grandes muchedumbres dolientes."

(346).- En la revista Leviatán, los números correspondientes a diciembre de 1934 y enero de 1935.

niendo a lo largo de esta tesis: " A los que profetizan lo - que ellos llaman el fracaso de las masas y que a ciencia - cierta nadie sabe lo que es, hay que responderles: - Las masas podrán fracasar o no; lo que el mundo sea dentro de cincuenta años, de cien años, de tres siglos, de diez siglos, - nadie puede saberlo; pero lo que sí sabemos ya es esta verdad absoluta: que los que anuncian el fracaso de las masas - son hombres que quieren que fracasen, que les conviene que fracasen; la profecía es un anhelo profundo de su espíritu ? (347).

La dialéctica masas - minorías en la obra de nuestro autor tiene, en nuestra opinión, un claro sentido político: perpetuar el dominio de las minorías históricas, so pretexto de planteamientos estético-morales. (348) No se debe perder nunca de vista el planteamiento filosófico totalizador para comprender este problema. La teoría de las élites, que pudiera tener un significado válido conexionado con un -

(347).- José Ortega y Gasset: profeta del fracaso de las masas. Leviatán. Dic. 1934. pag. 22. También es interesante el prólogo de Luis Araquistáin al libro de J. Izquierdo Ortega titulado Filosofía española (tres ensayos). Ed. Argós. Madrid, 1935 y en el cual se puede leer refiriéndose a algunos intelectuales de la época, entre ellos a Ortega: " Aman la vida, pero sólo la suya. En nombre de la vida individual, unas veces amada y otras gran alcahueta, tan pasada durante treinta años por el ámbito nacional, ensordeciéndonos con sus quejumbres y con sus desdenes y vituperios contra todo cambio profundo de la sociedad y del Estado. Si en los últimos momentos de la monar

planteamiento teórico distinto; ese por su base cuando únicamente constituye la prolongación de una metafísica, montada en difícil equilibrio sobre el sempiternamente maleable dato de la vida. Es aquí donde es preciso hacer hincapié para entender a Ortega y para poder analizar con rigor su esquema ideológico. Argumentar sin relacionar es propio de mentes miopes. Por eso hemos aludido en el capítulo primero el "sistema" del autor, y por eso, consecuentes con dicha perspectiva, hemos querido encontrar la matriz del pensamiento orteguiano para, posteriormente, analizar, al amparo de su luz, los principales problemas - los más polémicos - que en torno a él se han suscitado.

A muchos los puede parecer que este trabajo tiene por finalidad esencial denigrar la memoria intelectual de Ortega y Gasset. Los que así piensen no han entendido radicalmente nada de nuestro planteamiento. Nuestro autor: en defecto, es el máximo pensador de la modernidad hispana y desconocer sus inmensos méritos sería una descomunal injusticia. Por otra parte, no hay que perder nunca de vista el contexto histórico. Ortega abrió numerosos cauces a la escasa vida

(Continuación nota

347).- quía la combatieron alguno de esos hombres, fue simplemente porque la monarquía los ignoraba, porque no encajaba en su existencia, no por otra cosa. Y por lo mismo han combatido después la República, no por sus insuficiencias y fracasos".

cultural española; ya sólo con esto el juicio sobre su personalidad intelectual y moral no puede ser de ninguna forma negativo. Sin embargo, salvarle como personalidad y elogiar su espléndida obra no debe significar ocultar el contenido ideológico de su filosofía. En este sentido no estamos de acuerdo con Tuñón de Lara cuando observa: " No hagamos la injusticia a don José Ortega y Gasset de atribuirle las eventuales consecuencias de una parte de su pensamiento (que tan anchas perspectivas nos ha ofrecido en otros horizontes) en una circunstancia histórica casi medio siglo posterior".

(348) Las consecuencias de una filosofía nunca son eventuales, pues, como decíamos al principio de esta obra, no hay ninguna ideología "inocente ". Además, no se trata tan sólo de descifrar las consecuencias a la luz de los hechos acontecidos, sino por encima de esta labor y previa a ella, de analizar inmanentemente la filosofía en cuestión. Esta obra es un análisis inmanente, no un análisis de consecuencias.

d) Crítica a la democracia como forma política.

En su primer escrito publicado Ortega hará una afirmación de cuyo contenido no se separará sustancialmente durante el resto de su vida: " ¿ Se adopta la decisión de ocho individuos en contra de la de dos ? ! Grave error ! Entre

ocho caben verosíblemente más pedios que entre dos " (349). - Indudable; también caben más sabios.

El desprecio a las grandes y anónimas masas humanas, la incomprensión del hombre medio limitado por su condición, - conduce al raciovitalismo a la crítica de la democracia como forma política.

Hemos aludido en páginas anteriores al tránsito de un tema a otro: el imperio de la masa, nos venía a decir, es la hiperdemocracia, y ésta el acabamiento definitivo de la estructura aristocrática de la sociedad y, en definitiva, de ella misma. La crítica a la democracia como forma de vida es previa a la crítica a la democracia como forma política, pero ambas constituyen una misma posición teórica. Y de idéntica manera a como no, puede comprenderse aquélla sin tener en todo momento presente la concepción filosófica raciovitalista, - tampoco es posible el entendimiento de ésta sin dicha comprensión.

Teniendo en cuenta al decir de los juristas romanos, según el cual omnis definitio periculosa est, nos evitamos - aquí el sinsabor de proponer una definición de democracia. Hemos visto, en efecto, cómo en el lenguaje científico dicho sustantivo se ve necesitado siempre de un adjetivo, que es el

(349).- Glosas. En Vida Nueva. 1 Dic. 1902. O.C. I, 15.

que en realidad proporciona la posibilidad de su entendimiento. En el lenguaje vulgar, el gravamen es aún mayor. Sin embargo, es preciso asentir a que todo sistema democrático implica la idea de participación del pueblo en las decisiones políticas. Las cuestiones que, a pesar de todo, quedan pendientes son precisamente las más importantes: extensión personal del pueblo, condiciones de la participación, contenido, alcance y límites de la misma, etc., etc. Cuando situamos a Ortega como crítico de la democracia como forma política no nos referimos a ningún régimen político concreto, sino, y en esto utilizamos estrictamente los términos, a la forma política de la democracia. En efecto; en tanto que forma política la democracia es un ideal abstracto - formal que, manteniendo la dictadura real (socio-económica) de unas clases sobre otras, posibilita la participación política, por tanto, jurídica de -- todos; Es, por consiguiente, el ideal burgués de convivencia: participación del enemigo - el proletariado - sin pérdida del poder real. Pues bien, Ortega se sitúa como crítico de este - ideal, esto es, de esta forma política. ¿ Por qué este antagonismo ? ¿Cuál es la razón última que hizo de nuestro autor - un crítico de la democracia ? Tras el análisis pertinente de los puntos que lo hacen acreedor de este título, contestaremos, con mejor criterio, a esta fundamental pregunta.

I) Irracionalidad de la sociedad e ideología democrática.

El ideal democrático de participación de todos en la toma de las decisiones políticas tiene un planteamiento teórico que, naciendo del ámbito de la antropología, penetra en el campo de la sociedad. Se presume que el hombre es un ser dotado de razón y que a través de ella le es posible encontrar - soluciones adecuadas en el terreno de la sociedad. Esta idea la expresó maravillosamente Protágoras de Abdera, defensor de la democracia de Pericles, a través del fácil recurso griego del mito. En oposición a los propugnadores de la sofocracia, - de claro contenido ideológico aristocratizante, ya defendió - este autor la posibilidad de que todos los hombres participen en la toma de decisiones políticas, pues todos ellos poseen - los dones, otorgados por los dioses, de la justicia y de la - prudencia. En definitiva, que todos los hombres están capacitados para enfrentarse racionalmente a los problemas políticos. Toda antropología " heroica ", por el contrario, es profundamente antidemocrática; el desprecio por la existencia de la masa vulgar es poco compatible con el respeto de lo que - piense.

Pero además, toda idea democrática parte del supuesto de la racionalidad de la sociedad; ésta no, es algo que se le impone trágica y misteriosamente al individuo aislado, sino que de alguna forma tiene un origen supuestamente contrac-

tual, artificial, creado y, por tanto, en último término, racional. El paso del estado de naturaleza al estado de sociedad sólo es explicable a través de un proceso racional, encarnado en el pacto social. Así Rousseau observa: "Un pueblo, dice Grocio, puede darse a un rey. Según Grocio, ese pueblo existe antes y como consecuencia de poder darse a un rey. - Ese don representa, pues, un acto civil, desde el momento - que supone una ^{da} liberación pública. Antes de examinar el hecho por el cual un pueblo elige a un rey sería conveniente estudiar el acto por el cual un pueblo se siente pueblo, ya que siendo este acto necesariamente anterior al otro, es el verdadero fundamento de la sociedad. (...) Supongo a los hombres recién llegados al punto en que los obstáculos que impiden su conservación en el estado natural superan a las fuerzas que cada individuo puede emplear para mantenerse en dicho estado. Entonces ese estado primitivo no puede subsistir, y el género humano perecería si no variara de manera de ser. (...) Cómo encontrar una forma de asociación que defienda y proteja, con la fuerza común, la persona y los bienes de cada asociado, y por la cual, cada uno, uniéndose a todos los demás, no obedezca más que a sí mismo y permanezca, por tanto, tan libre como antes. He aquí - concluye Rousseau - el problema fundamental cuya solución proporciona el contrato social " (350).

(350).- Rousseau. El Contrato Social. EDAF. Madrid, 1969, - págs. 36 y ss.

Ya hemos aludido más arriba a la significación ideológica de la teoría pactista, que en definitiva viene a separar, si bien sobre un nivel semejante, al individuo de la sociedad. También se ha señalado la particularidad del irracionalismo filosófico en este aspecto concreto frente a la filosofía idealista. Aquí tan sólo queremos destacar que la consideración del ámbito social como ámbito de lo irracional es incompatible con la posibilidad de una teoría política democrática. En efecto: la democracia supone la apreciación positiva de la racionalidad de las estructuras sociales y, consiguientemente, de los que viven en ellas. Se supone que los problemas sociales son solubles a través de procedimientos racionales, siendo esto posible merced a la complicación racionalidad - sociabilidad de la que ya hemos tratado.

II) Desprecio de la actividad política.

Sin necesidad de repetir aquí los argumentos dados_ que Ortega respecto de la actividad política, sí es preciso - recordar que para nuestro autor la política es una " actividad de segundo orden ", el " reino de la mentira "; actividad, - pues, que no tiene parangón con la más alta de todas, que es_ la intelectual.

Nos preguntamos: ¿ es posible la construcción de - una teoría política democrática si la concepción de la políti

ca como actividad es peyorativa? Si la ideología orteguiana - conduce claramente al apoliticismo de las grandes masas ¿ cómo no vamos a considerar al ilustre pensador como crítico de la democracia, si se tiene en cuenta que ésta es la forma política de participación de todos en las decisiones? Toda mentalidad democrática implica una concepción optimista del hombre y de la política; la participación activa del ciudadano - medio no es compatible con la perspectiva antropológica según la cual se le identifica con el hombre - masa.

Coherente con este planteamiento recalcará nuestro autor: " No es lícito ser ante todo un demócrata, porque el plano a que la idea democrática se refiere no es un primer plano a que la idea democrática se refiere no es un primer plano, no es un " ante todo ". La política es un orden instrumental y adjetivo de la vida, una de las muchas cosas que necesitamos atender y perfeccionar para que nuestra vida personal sufra - menos fracasos y logre más fácil expansión. Podrá la política, en algún momento agudo, significar la brecha donde debemos movilizar nuestras mejores energías, a fin de conquistar o asegurar un vital aumento; pero nunca puede ser normal esta situación.(351).

(351) Democracia morbosa; en Confesiones del espectador. El - Espectador II. O.C. II, pag. 134.

III) Democracia e incompetencia.

Para nuestro autor la democracia es el sistema político en el que encuentran caldo de cultivo los demagogos: "Lo que sí aconteció al llegar la democracia (...) es que con ella comenzaron los pueblos de Occidente a caer en el deletéreo poder de los demagogos - sean de izquierda ó de derecha - (...). " (352) Como consecuencia, los demagogos tienen fácil acceso al poder; a él son encauadrados por el empuje de las masas, fácilmente convencidas por sus palabras. Y la demagogia conduce directamente a la incompetencia, ya que los que arrastran a las muchedumbres no tienen por qué ser necesariamente los mejores y, menos aún, no tienen por qué estar preparados de modo conveniente para una actividad específica, de carácter en muchos de sus aspectos sustancialmente técnico, como es la política. " La política - dice Ortega - es una ciencia experimental cuya soluciones no puede anticipar nadie: es el reino de los problemas particulares y concretos y es la suma de las técnicas administrativas, cuyo conocimiento supone la vida de un hombre. Por tanto, - concluye - me es cada vez menos soportable la política de à peu près que amenaza convertir la democracia en triunfo de la incompetencia" (353).

Y por este camino caricaturiza los cambios de go-

(352).- Meditación de Europa. O.C. IX. pág. 292.

(353).- Una respuesta a una pregunta. El Imparcial, 13 Sept.-1911. O.C. I. pág. 211.

bierno en el sistema democrático: " Un buen día, siete ciudadanos, capitaneados por un octavo, se encargan de gobernar la nación. Cada uno comienza a regentar una rama amplísima de los servicios públicos, cuya constitución y mecanismo desconoce por completo. La nación tiene que esperar seis, ocho, diez meses, a que los señores ministros declaren haber alcanzado una turbia sospecha de los negociados que integran su resorte. Llegado este momento de iluminación, de ministerial Pentecostés en que el Señor Ministro aprende las lenguas de sus negociados, sobreviene la crisis política. Otros siete ciudadanos, bajo un nuevo octavo, ascienden, frescos, radiantes, primaverales, por las laderas del Gobierno (...)" (354).

Es indudable que la democracia formal posee graves defectos, singularmente el de ser tan sólo formal. En esto no entramos. Sin embargo, considerando los regímenes burgueses, es preciso asentir a la famosa frase del político inglés, según la cual la democracia es el peor de los regímenes hasta ahora experimentados, con excepción de todos los demás. La crítica de la incompetencia y del alterne gubernamental es una postura que se ha hecho lugar común en los sectores propagandísticos más reaccionarios. Siendo coherentes con esta actitud, no cabe duda que el mejor régimen político sería el

(354).-

El Sol, 22 Mayo, 1918.

del despotismo ilustrado o, si se quiere, tecnocrático: permanencia estática en el poder de una camarilla que, obviamente, estaría representada y concentrada alrededor de una personalidad, firme sostén del sistema, que se encargase --- "competentemente" de dirigir los destinos populares.

En definitiva, se desemboca en una actitud a la que no cuadra otra denominación sino la de paternalismo político; y en este sentido se ratifica nuestro autor al aseverar: "La política democrática es, sin duda algo que se hacen por el pueblo. Toda la verdadera política democrática tiene que ser educación y enseñanza del pueblo (..) (355) Muy por el contrario, la política democrática no es aquella que se hace --- por (=para) el pueblo, sino aquella que hace el pueblo, erigiéndose en protagonista de la acción colectiva. Así, Kelsen sostiene: "La democracia es la idea de una forma de Estado o de Sociedad en la que la voluntad colectiva, o más exactamente, el orden social, resulta engendrado por los sujetos a él esto es, por el pueblo. Democracia significa identidad de dirigentes y dirigidos, del sujeto y objeto del poder del Estado, y gobierno del pueblo por el pueblo. (356) Y aunque este protagonismo no sea siempre --en la democracia burguesa lo es raras veces-- de carácter directo, lo cierto es que sí pue

(355).- Discurso de León, O.C. XI 302.

(356).- Kelsen, Valor y esencia de la democracia, ya cit. pág 30. 1116-1117.

de serlo de carácter indirecto o mediato, a través del control popular del buen funcionamiento de las instituciones democráticas y a través asimismo de la exigencia de responsabilidades. No se cae, de esta forma en un espontaneísmo populista de carácter demagógico.

Por eso, desde una postura de defensa de la democracia liberal ha podido afirmar Max Weber: El peligro político de la democracia de masas para el Estado reside en primer término en la posibilidad del fuerte predominio en la política de los elementos emocionales. La "masa" como tal (cualesquiera que sean en un caso particular las capas sociales que la forman) sólo "piensa hasta pasado mañana". Porque se halla siempre expuesta, como la experiencia lo enseña continuamente, a la influencia momentánea puramente emocional e irracional (...). La mente clara y fría -y la política eficaz, y aun precisamente la política eficaz democrática, se hace con la cabeza- domina en las decisiones responsables -- tanto más cuanto:

- 1) Es menor el número de los que participan en el examen,
- 2) Es más clara la responsabilidad para cada uno de ellos y para los que ellos conducen." (357)

(357).-- Weber, Economía y Sociedad. FCE Mexico 1969. Tomo II, pgs.

IV) Democracia y "Plebeyismo".

Siguiendo la línea paternalista-discente de la política, y consecuenta, de su concepción de la democracia, se queja nuestro autor de que ésta no haya cumplido satisfactoriamente sus cometidos.

En efecto, de tanto simpatizar el demócrata con la plebe él mismo ha pasado a formar parte de ella, dejándola - donde estaba, irredenta. " (la democracia) nace -dice Ortega- (...) como noble deseo de salvar a la plebe de su baja condición. Pues bien, el demócrata ha acabado por simpatizar con la plebe, precisamente en cuanto plebe, con sus costumbres, con sus maneras, con su guro intelectual." (358)

Aparece aquí un nuevo concepto: el de plebe; dicha noción no cabe desligarla con nitidez de la noción de la masa, en realidad cabe identificarlas; y entre plebe, masa y pueblo ¿qué diferencias habría? La democracia, nacida para salvar al pueblo, se ha popularizado y, por tanto, ha fracasado como misión histórica.

Y claro está, el colmo del "plebeyismo" político - es la democracia más "demócrata" de todas, esto es, la democracia socialista: "La forma extrema de esto -continúa Orte-

(358).- Democracia morbosa; en Confesiones del espectador. - El Espectador II, O.C. II 134.

ga enlazando con la cita anterior- puede hallarse en el credo socialista- ¡porque se trata naturalmente de lo religioso! donde hay un artículo que declara la cabeza del proletario -única apta para la verdadera ciencia y la debida moral." "Si el pueblo de los obreros -dice en otra ocasión- fuera bello y noble, graciosos y delicado, los afanes democráticos no tendrían sentido. Si el hambre y la angustia, la humillación y el cansancio produjeran estos frutos deliciosos, la democracia sería un crimen. Precisamente porque la plebe es según es, debemos acabar con ella y elevarla. Gozarse en lo plebeyo como tal es la emoción propia del aristócrata, la emoción antidemocrática por excelencia." (359) De esta cita se desprende sin dificultad qué elemento humano es el constitutivo de la plebe: es el pueblo de los obreros. Democracia sí, pero sin obreros.

No es de extrañar, por tanto, que en un mundo político en que las fuerzas obreras organizadas han alcanzado un papel transcendente excolemo Ortega: "La época en que la democracia era un sentimiento saludable y de impulso ascendente, pasó. Lo que hoy se llama democracia es una degeneración de los corazones." ((360)

V) Omnipotencia de la mayoría.

(359).- La fiesta del trabajo España. 30 Abril 1915. O.C. I. 308.

(360).- Democracia morbosa. En El Espectador II. O.C. II 136

Otro de los argumentos utilizados por Ortega en contra de la idea democrática es clásico en todo el pensamiento liberal. Consiste en argüir que puesto que la democracia es - el régimen en el que triunfa la voluntad de la mayoría, es - muy posible, e incluso excesivamente probable, que ésta, sintiéndose dueña absoluta del poder, no ponga fronteras a ésta, sintiéndose dueña absoluta del poder; no por sino que, por - el contrario, se juzgue a las minorías disidentes, llegando, - en casos extremos, a su práctica aniquilación. Es lo que se - ha llamado el depotismo de la mayoría. " El poder público - - dice nuestro autor - tiende siempre y dondequiera a no reconocer límite alguno. Es indiferente que se halle en una sola mano o en la de todos. Sería, pues, el más inocente error - creer que a fuerza de democracia esquivamos el absolutismo. - Todo lo contrario. No hay autocracia más feroz que la difusa e irresponsable del demos. Por eso, el que es verdaderamente liberal mira con recelo y cautela sus propios fervores democráticos, y, por decirlo así, se limita a sí mismo ". (361)- Y en otro lugar: " ese poder soberano, de extensión ilimitada, es característico de la pura democracia, de la democracia - que no es sino democracia y que por ser sólo democracia es - antiliberal; ese Poder soberano ilimitado ha sido siempre lo constituyente de la pura democracia - que no es la nuestra: la nuestra es liberal (Ortega se refiere aquí a la segunda - República española, (1932)-, lo mismo en tiempo de Pericles (361).- Notas del vaso estío. En El Espectador V. O.C. II. - pag. 417.

que del actual comunismo " (362).

Grave afirmación esta de Ortega; en efecto, tras ella está la intuición que la democracia formal es contradictoria consigo misma, puesto que no es plenamente democrática, mientras que la auténtica democracia conduce irremisiblemente al establecimiento de una previa igualdad socioeconómica.

En el fondo de la cuestión late un problema disyuntivo o liberalismo o democracia; si se prefiere: o libertad o igualdad. En torno a esta alternativa girará el pensamiento político de nuestro autor, no sin contradicciones. La omnipotencia de la mayoría se inscribe precisamente en este marco; si prima la libertad las minorías serán respetadas; si prima el criterio democrático, se teme que serán aplastadas. La dilucidación de estas cuestiones en la obra que analizamos se hará más abajo, cuando se trate del tema del liberalismo en este mismo capítulo. Hemos querido mencionar aquí el problema, sin embargo, por considerar que constituye uno de los pilares de la crítica antidemocrática.

VI) Los partidos políticos como disgregación de la sociedad.

Uno de los rasgos esenciales de la democracia formal e incluida por tanto la llamada democracia liberal - -

es el de la admisión en el juego político de agrupaciones de hombres que, cohesionados por una misma ideología, aspiran al poder político dentro de los límites que impone la Constitución. La democracia formal es una democracia constitucional. En el marco de las fronteras constitucionales pueden moverse los diversos partidos políticos.

En este sentido, todo ataque genérico contra ellos es un ataque a la democracia. Nuestro autor se sitúa en esta línea de ataque; afirma que frente a la sociedad como un todo esencialmente sano, los partidos significan la disgregación de la misma y la posibilidad de un conflicto grave. La sociedad es estable cuando el poder se asienta sobre una opinión pública no escindida; si, por el contrario, la opinión pública se divide gravemente, el poder corre peligro. " El poder público no es, pues, sino la emanación activa, enérgica de la opinión pública, en la cual flotan todos los demás usos y vigencias que de ella se nutren. Y la forma, el más o el menos de violencia con que el poder público actúa, depende de la mayor o menor importancia que la opinión pública atribuya a los abusos o desviaciones del uso. (...) el poder público supone siempre tras sí una opinión que sea verdaderamente pública, - por tanto, unitaria, con robusta vigencia. Cuando esto no acontece, en vez de opinión pública nos encontramos con la opinión particular de grupos, que generalmente se asocian en dos grandes conglomerados de opinión. Cuando esto acontece es

que la sociedad se escinde, se parte o disocia y entonces el poder público deja de serlo, se fragmenta o parte en partidos. Es la hora de la revolución y la guerra civil ". (363).

La única forma de evitar ésta, por consiguiente, parece ser el monolitismo ideológico, y, por tanto, en la práctica política, la existencia de un único partido, monopolizador de la opinión.

El fenómeno de los partidos se engloba dentro de otro fenómeno más amplio, y abarcador de aquél, el del particularismo: " La esencia del particularismo es que cada grupo - deja de sentirse a sí mismo como parte y, en consecuencia, deja de compartir los sentimientos de los demás." (364) Los particularismos no pretenden solucionar los problemas generales, esto es, " nacionales ", sino que se mueven por intereses particulares, de grupo o clase. Lo propio ocurre con los partidos políticos: no quieren el bien de la nación, el bien de todos, sino que tan sólo representan algún esfuerzo o alguna meta específicos.

Sin embargo, esta argumentación tan manida por la derecha no convence a nadie; en efecto: los que dicen ser defensores del bien común y de la nación ocultan, tras sus pomposas declaraciones, sendos intereses de clase. Además, en -

(363).- El hombre y la gente. O.G. VII. pág. 268.

(364).- España invertebrada. O.G. XII. pág. 68.

cualquier caso, es muy discutible cuál sea el contenido concreto del bien común o del bien de la nación. Dependerá de la ideología que se profese para dar una contestación de un signo u otro; no otra cosa significan los partidos políticos - tanto a nivel práctico, de lucha por un interés, como a nivel teórico en el plano de la ideología.

Cada partido, en efecto, tiene vocación organizadora de la sociedad considerada en su totalidad; dicha pretensión encarna teóricamente en una determinada filosofía del orden que se piensa establecer. Por eso, tiene razón Gustav Radbruch cuando afirma: " Puede argumentárenos que con la ideología no captamos el partido en su lado esencial. Lo real es únicamente el interés del partido, la ideología un simple antemuro, una simple bella fachada de ese interés. Aceptemos, por una vez, que un partido esté fundado, en efecto, sobre la base de meros intereses políticos sin cooperación alguna de ideas políticas; pues bien, semejante partido se vería forzado con necesidad sociológica a formarse una ideología, es decir, a sostener, por lo menos, que su interés particular está puesto en interés de la generalidad. (...) La ideología de un partido no es sólo elemento de lucha contra sus enemigos; sino modo de ganar nuevos adeptos. " (365).

(365).- Gustav Radbruch, Filosofía del derecho. ERDP. Madrid. 1959.

Por lo tanto, las posturas políticas que reclaman - para ellas el título de " nacionales " o de portadoras del - bien común no añaden nada nuevo a las posiciones ideológicas_ de los diversos partidos, y su finalidad última no es otra si no la exclusión del enemigo político. ¿ No nos encontramos - frente a una apología de la autocracia ?.

En el terreno de la praxis política estas ideas orteguianas plasmarían en la petición de la instauración de un gran partido nacional, cuyo líder sería Miguel Maura. Así, en la Conferencia pronunciada el 6 de diciembre de 1931, en el - Cinema Opera de Madrid, diría: " La República nueva necesita_ un nuevo partido de dimensión enorme, de rigurosa disciplina, que sea capaz de imponerse, de defenderse frente a todo partido partidista. Por eso me dá pena ver cómo en este mismo Parlamento actual, pierden la mayor parte de su energía viviendo en grupos dislocados, cuando no en singularidad solitaria, - atractiva y grácil, sin duda, pero inoperante. (...) Hay también alguna personalidad, hoy señera, todo brío y nervio, en quien todos ven una admirable vocación política, a quien tanto debe la República, y que sólo con rasparse los residuos de un vocabulario extemporáneamente derechista, incompatibles - con su temperamento y el estilo actual de su figura, podría - destacar sobre el fondo de este partido y cuajar en gran go--bernante. (Ovasión que se hace extensiva a don Miguel Maura, que ocupa uno de los palcos)". (366) Preguntando Maura a la [(366).- Rectificación de la República. O.C. págs. 416-417.

salida de la conferencia sobre el contenido de la misma, contestaría: " Perfecto, perfecto de arriba abajo. Es el último llamamiento que se puede hacer a las clases conservadoras. Si lo quieren recoger que lo recojan, " (367).

VII) Ineficacia del Parlamento.

Tras la crítica contundente a los partidos políticos poco puede quedar a salvo en los que se refiere a la institución parlamentaria. Y de la misma manera que aquéllos son estrictamente necesarios para el desarrollo de una vida política democrática, dicha institución constituye el marco ineludible que lo posibilita.

Todo ataque a los partidos es un ataque a la democracia; lo propio ocurre con el Parlamento: " (...) el fallo sobre el parlamentarismo - ha observado Kolsen - es, a la vez, el fallo sobre la democracia ". (368).

Ahora bien; precisamente porque en el Parlamento - triunfa la oratoria y la brillantez de la retórica, las elam

(367).-- Recogida en G. Redondo, Las empresas políticas de Ortega y Gasset, ya cit. tomo II, pag. 393. Fuente directa: Opiniones acerca del discurso. Crisol, 7 de julio de 1931.

(368).-- Valor y esencia de la democracia. Ya cit. págs. 49-50

dominantes en principio no han visto en él excesiva peligrosidad, sobre todo cuando estaba monopolizado por sus propios partidos. Las "críticas" han surgido cuando los partidos obreros han superado su inicial "miseria intelectual"; entonces la lucha parlamentaria, de ser un "reto entre caballeros" ha pasado a constituirse en campo de los más encarnizados enfrentamientos. La escisión clasista ha escindido asimismo a la vetusta institución, acostumbrada al consensus mayoritario en la organización fundamental de la sociedad y a la discursión en el matiz.

Los argumentos entonces utilizados para desprestigiarla han sido de muy diversa gama: desde que constituye terreno abonado para las discordias civiles hasta que la complejidad de la problemática política actual requiere especialistas en diversas materias organizativas, no sujetos, por tanto, al arbitrio aventurero de la elección popular. En cualquier caso, siempre se concluye en el Parlamento se muestra hoy ineficaz para la moderna democracia.

La evolución de nuestro autor en este punto es muy sintomática de lo que afirmamos. Mientras que en la época de la Monarquía, por tanto cuando las altas clases sociales dominaban el Parlamento, Ortega se muestra partidario de potenciar al máximo la institución, tras el giro de la segunda República hacia posiciones dudosas para aquellas mismas clases, se mostrará más reacio a admitir su necesidad.

Así, en 1922 afirmará: "Ignore cuál sea la expe---

riencia de los demás; pero la mía es, en este punto, uniforme siempre que he oído vocalizar los tópicos habituales contra nuestro Parlamento, ocultaban en él que hablaba una irritación particularista. Lo que, en contraposición con sus palabras, le irritaba del Parlamento era precisamente lo que tiene de bueno, a saber: que es la única institución donde no tenemos más remedio que contar los unos con los otros ".(369)

Y el mismo tono laudatorio argüirá en 1924: " El Parlamento es un aparato inventado con el fin de mantener continuamente, normalmente, un mínimo de coincidencia entre el estado de espíritu de la sociedad y la trayectoria de su gobernación. Para el pueblo significa la garantía de que no se gobierna contra sus deseos. Para el Gobierno significa el potencial eléctrico donde se carga constantemente de autoridad. (...) Tenemos, pues, tres operaciones, el que el Parlamento puede ejecutar correctamente: expresar la voluntad pública, garantizar al pueblo su cumplimiento y autorizar a los Gobiernos".(370).

Seis años más tarde, sin embargo, cuando escribe - La rebelión de las masas los Parlamentos están ya desprestigiados, no por sus defectos, sino porque el europeo " no sabe en qué emplearlos " ya que " no siente ilusión por los Estados nacionales en que está inscrito y prisionero".(371).

/369/.- Ideas Políticas I. El Sol. 28 de Junio 1922, O.C.XI, 16

(370).- Ideas Políticas IX. El Sol. 3 de Julio de 1924, O.C.- XI, págs. 36-37.

(371).- La rebelión de las masas. O.C. IV. pág. 248.

Y por último, en plena República, cuando la derecha española comienza a percibir en las instituciones democráticas amplias posibilidades para el avance obrero, objetará: - " Yo he hablado ante los públicos más diversos, pero puede decir que jamás he hablado ante un auditorio de comportamiento más granítico que un Parlamento. Jamás he tenido tan clara impresión de la inutilidad de la palabra. El Parlamento no responde ni a la gracia verbal ni al pensamiento agudo y riguroso ni casi casi a la emoción cuando ésta no es de materia muy gruesa. Y el caso es que, en una u otra medida, y habida cuenta de la altitud vital de cada país - porque se trata de altitud vital y no específicamente intelectual -, creo que en todas las Cámaras del mundo acontece algo parecido " (372).

e) Rasgos prefascistas de Ortega malgré lui.

El régimen político surgido tras la guerra civil española no se caracteriza precisamente por la brillantez teórica. Asimismo, tampoco se caracteriza por ostentar una clara ideología política. Desde el principio el problema ideológico se ha reducido a la mera y simple justificación de lo existente. El pragmatismo oportunista, la defensa a ultranza de la "burguesía " nacional " y el sojuzgamiento permanente de toda aspiración democrática son sus pilares fundamentales.

(372.- Sensaciones parlamentarias. La Nación. Buenos Aires, 7 de julio de 1932. El Estudiante Catalán. O.C. XI. pág. 498

Resulta difícil englobar diversos regímenes políticos bajo la misma etiqueta del fascismo, ya que estos regímenes suelen ser muy diferentes entre sí. Sin embargo, como señala Arthur Rosenberg, " el lenguaje cotidiano de la política llama hoy fascismo a todos los movimientos capitalistas y contrarrevolucionarios que se presentan de una forma demagógica y se apoyan en una organización militar propia, activa y entrenada para la guerra civil". (372-bis) Además si tenemos en cuenta la aún más concisa conceptualización de Elías Díaz del Fascismo como fenómeno que engloba el capitalismo y el totalitarismo, (373) el primero como forma económica-social, el segundo como forma política, habrá que convenir que, a pesar de las divergencias, dichos regímenes poseen las características suficientes para ser denominados fascistas.

El problema que nos planteamos aquí tiene, como Jano, una doble cara: primer, ¿ qué relación tuvo la figura de Ortega con el régimen surgido tras la guerra civil ?; segunda, ¿ qué relación tiene el pensamiento de nuestro autor con la ideología fascista considerada in genere ?.

A la primera pregunta contestaremos breve y sencilla

(372-bis).- A. Rosenberg, El fascismo como movimiento de masas (Su surge y decadencia). En Fascismo y capitalismo, ya cit. pag. 83.

(373).-

mente: ninguna; Ortega y Gasset no tuvo ninguna relación con el régimen del 39; es más, siempre vió con malos ojos su existencia, aunque las circunstancias le aconsejasen guardar el más recatado de los silencios. A la segunda pregunta viene a contestar la realización íntegra de esta obra.

I) Raciovitralismo y fascismo.

El fascismo constituye el movimiento político de repliegue de la burguesía (373-bis). Cuando ésta, en la agudización de la lucha de clases, ve seriamente amenazados sus intereses - particularmente sus intereses económicos - abandona su forma política natural, creada por y para ella, -- que es la forma democrática e instaura una dictadura política total - esto es, en todos los ámbitos -, fiel manifestación de la progresiva potenciación política de la clase obrera organizada, y su principal interés - como constantemente lo proclama - es destruir el marxismo.

Políticamente el fascismo se presenta como una tercera vía, por tanto, como una solución a los problemas colectivos que pretende no caer en los graves defectos del liberalismo capitalista ni en las aún peores consecuencias del mat

(373-bis).-- Harold J. Laski. El liberalismo europeo. F.C.E., México, 1969. Pg. 211: "El fascismo (...) surge como una técnica institucional del capitalismo en su fase de contracción".

rialismo marxista. Frente al liberalismo que " relativiza la verdad absoluta " y que propiamente significa la destrucción total del Estado y, por tanto, de la "nación", y asimismo en contra de la ideología marxista que lleva a idénticos resultados a través del fomento de la lucha de clases y de partidos como a través del llamado internacionalismo proletario, - el fascismo se propone construir un orden nuevo proletario, - el fascismo se propone construir un orden nuevo que conservando lo " bueno " de aquellas ideologías, asegure la unidad de la " nación " como destino histórico común y como empresa colectiva.

No puede sorprender el paralelo con lo que se ha llamado la tercera vía en filosofía. El irracionalismo se proclama superador de dos filosofías que considera ya caducas, - sin posibilidad de explicar satisfactoriamente la realidad: - por una parte el idealismo, que al hacer de la idea el dato fundamental desprecia la realidad; por otro lado, el materialismo dialéctico, que propiamente no es filosofía y con el cual ni siquiera se entra en diálogo polémico. Pues bien; el idealismo moderno representa la postura filosófica de la burguesía triunfante; la teoría política del idealismo es la teoría liberal, cuyos mejores frutos serán recogidos en la época del apogeo de aquella clase social: Revolución francesa y Siglo de las Luces (Locke, Montesquieu, Rousseau, con sus epígonos y elaboradores posteriores). Por el contrario, el materialismo dialéctico se constituye en el instrumento filosó-

fico del " cuarto estado " que, naciendo en el mismo seno de la burguesía pero en contradicción esencial con ella, comienza en el siglo XIX a tomar conciencia de su situación histórica y de las contradicciones propias del capitalismo que él padece. Y de idéntica forma a como la filosofía burguesa idealista llega al callejón sin salida " idealista " de la dialéctica hegeliana, así la teoría política liberal entra en contradicción consigo misma ante la idea democrática. La revolución hecha en nombre de todos pero para beneficio de pocos - carece entonces de firme asiento ideológico. Se impone abandonar una filosofía cuyo contenido y alcance no justifica la situación social existente y cuya consecuencia lógica llevaría a la transformación revolucionaria de la sociedad (tránsito de la dialéctica hegeliana a la dialéctica marxista). Y como producto de este abandono aparecen en las mejores cabezas burguesas europeas una nueva forma de filosofar: el irracionalismo.

Si el irracionalismo constituye la forma burguesa de repliegue de la filosofía idealista, el fascismo es la forma política de repliegue del capitalismo liberal. Se trata de salvar el sustantivo aunque se pierda el adjetivo.

El raciovitalismo, como forma de filosofía irracionalista, no escapa a este planteamiento. La metafísica y la antropología artegianas, junto con su visión de la sociedad, la política y la historia proporcionan un transformado ideológico.

gico del cual no puede aprovecharse en situaciones conflictivas sino la burguesía más feccionaria. Sin embargo, las diferencias entre el irracionalismo puro y la cuarta vía son también relevantes en el ámbito de la teoría política. Singularmente, el carácter ambiguo, bifronte, de la filosofía orteguiana la ha hecho adaptable tanto a una ideología política fascista como a una ideología de carácter liberal. Por eso no es de extrañar que ni una ni otra considere el pensamiento de nuestro autor como radicalmente antagónico a sus respectivas concepciones. En realidad entre el ala derecha del liberalismo y la postura fascista no hay diferencias abismales, y la decisión entre una y otra suele ser más bien por imperio de la peligrosidad del momento político.

En España, la ideología fascista no ha tenido claros exponentes teóricos sino, a lo más, inconexos trazos de los cuales se podría obtener, con mucha benevolencia, una concepción global. A continuación señalaremos algunos puntos en los que la relación de Ortega a dicho pensamiento se hace evidente. No hay que perder de vista, empero, el carácter total de la obra orteguiana. Hemos señalado, en efecto, cómo la importancia política de nuestro autor reside más que en nada en su propia metafísica que proporciona el tono o incluso en ocasiones la terminología al movimiento político de que ahora tratamos.

II) Derechas e izquierda.

Una de las frases de nuestro autor que hemos citado

al principio de esta obra viene a decir: ser de la izquierda_ como ser de la derecha es una de las múltiples maneras que el hombre tiene para elegir ser un imbécil. Pues bien; este pensamiento no lo tendría jamás un liberal pura sangre; precisamente porque el liberal es relativista y sabe que es posible - e incluso necesario - la escisión política. Sin embargo, esta forma de pensar cuadra perfectamente con los planteamientos del fascismo. Por encima de la derecha y de la izquierda, está la totalidad de la patria. Derecha e izquierda, con sus posiciones parciales, atentan al bien general.

Si bien en su juventud (1910), por tanto, cuando no existía el peligro proletario, llevado por sus ímpetus liberales, Ortega escribiría que " donde no hay izquierdas, claro - está que no hay derechas; y donde ni izquierdas ni derechas - hay, falta la fuerza política " (374) esta actitud fue más - bien pasajera, pues como poco más tarde (1918) llevamos afirmar: " Al considerar la manera de comportarse decenio tras decenio, las izquierdas y las derechas españolas, sin que logre jamás ventaja uno de los bandos (! !) ocurre pensar que carecen ambos núcleos de verdaderas ambiciones históricas. No - tienen el soberano afán de triunfar, de dominar; si lo sintieran se verían obligados a pensar en grande y usar de una táctica elevada, que empieza por contar con el enemigo ". (375). -

(374).-Imperialismo y democracia. El Imparcial. 12 de Enero 1910, O.O. X, pag. 131.

(375).-Resumen de una historia. El Sol. 11 de Mayo de 1918. - O.O. X págs. 426-427.

" Pero la verdadera cuestión española - dice en otro lugar el mismo año - es que no existe organismo nacional ninguno que ejerza sobre los españoles ese supremo influjo espiritual, - mezcla de respeto y de esperanza (...) No es, pues, cuestión de derechas ni de izquierdas, ni de mudas: es una cuestión: es una cuestión previa que se plantea de idéntico modo para todo corazón patriota y reflexivo " (376).

Y más tarde (1923) la postura se hará más clara todavía: " llevamos cincuenta años entre derechas e izquierdas, altos y bajos, por activa o por pasiva, no hacen otra cosa que alagar a la gran masa española, verdaderos responsables de la mengua histórica nacional. Para rehacer España es forzoso resolverse a no contar con el español medio. Solo una concentración de todas las minorías selectas que forman una legión sagrada y arremeten contra la masa - por supuesto, sin otras armas que la nuda y pura voluntad-, puede hacer de la materia - corrompida, que es nuestra raza, un nuevo poder histórico ", - (377) Lo malo es que después de tanta palabrería vana resulte que la legión " sagrada " sea simplemente la sagrada legión y que la nuda y la pura voluntad, hermanas ambas, lleven el mismo apellido: Mauser. Entre el misticismo del verbo y la " dialéctica de los puños y las pistolas " no hay demasiadas distancias.

(376).- La verdadera cuestión española II. El Sol, 26 Ag. 1918
O.G. X., págs. 439-440.

(377).- Sobre la vieja política. El Sol, 27 Nov. 1923. O.G. -
XI, 31. Sub, maestro.

En 1925, seguirá en la misma trayectoria, situándose personalmente por encima de ellas: "Derechas" e "izquierdas", las dos Iglesias, me excomulgan, cada cual desde su mano. Todo ello es gran síntoma de que voy por el buen camino.-- Porque en la política que ahora viene, derechas e izquierdas son cantidades muy secundarias, y, en cierto modo, inexistentes. Derechas e izquierdas no son todo el mundo. Derechas e izquierdas son unos cuantos fantasmas mansos del pasado ". - (378) Y en 1931: " ¿Cuál es la República auténtica y cuál la falsificada? ¿De la " derecha ", de la " izquierda " ? . - Siempre ha protestado contra la vaguedad esterilizadora de estas palabras, que no responden al estilo vital del presente - - ni en España ni fuera de ella -. ¿Qué es la " derecha " y la " izquierda " en la política alemana o inglesa o rusa de la fecha actual? . " (379) En este sentido es como hay que interpretar los deseos de " nacionalizar " primero la Monarquía y después la República.

En este contexto encuadran perfectamente las palabras de José Antonio Primo de Rivera sobre la división política en derechas e izquierdas: " Para encender la fe - dirá - -

(378).- Entreacto polémico. El Sol, 18 Marzo 1925. O.C. XI, - pág. 65.

(379).- Rectificación de la República. Crisol 9 de Septº de 1931. O.C. XI, págs. 285-86.

no de derecha (que en el fondo aspira a conservarlo todo, hasta lo injusto) ni de izquierda (que aspira en el fondo a destruirlo todo, hasta lo bueno), sino una fé colectiva, integradora, nacional, ha nacido el fascismo ". (380) " (...) - nosotros no somos partidarios ni de la dictadura de izquierdas ni de la de derechas, ni siquiera de las derechas y las izquierdas, porque entendemos que un pueblo es eso: una integridad de destino, de esfuerzo, de sacrificio y de lucha, que ha de mirarse entera y que entera avanza en la Historia y entera ha de servirse " (381). "Nuestro movimiento por nada atará - sus destinos al interés grupo o al interés de clase que anida bajo la división superficial de derechas e izquierdas ".(382).

Tras la fusión de Falange Española con las Juntas - de Ofensiva Nacional Sindicalista reiterará una vez más: " - Con las J.O.N.S., hoy todavía más que ayer, al formarse en un solo haz de combate, somos rotundamente " ni de derechas ni - de izquierdas ", o sea, de España, de la Justicia, de la comunidad total del destino del pueblo, como integridad victoriosa de las clases y de los partidos ". (383). " Ni en la dere-

(380).- J. Al Primo de Rivera, Crisis del liberalismo. ABC 22 de Marzo de 1933.

(381).- Primo de Rivera, Discurso pronunciado en el Parlamento el 19 de dic. de 1933.

(382).- Primo de Rivera, Discurso pronunciado en el Teatro de la Comedia de Madrid, el 29 de Octub. de 1933.

(383).- F.E. y J.O.N.S. F.E. nº 7. 22 de Feb. 1934. Año II.

cha ni en la izquierda - dice en Carta a un militar español - está el remedio. La victoria de cualquiera de las dos implica la derrota y la humillación de la otra. No puede haber vida nacional en una patria escindida en dos mitades inconciliables: la de los vencidos, rencorosos de sus derrota, y la de los vencedores, embriagados con su triunfo. No cabe convivencia fecunda sino a la sombra de una política que no se deba a ningún partido ni a ninguna clase; que sirva únicamente al destino integrador y supremo de España; que resuelva los problemas de los españoles sin otra mira que la justicia y la conveniencia patria"(384).

Para Primo de Rivera tanto la derecha como la izquierda tienen un aspecto positivo y otro negativo; mientras que " los partidos de izquierda ven al hombre, pero le ven desarraigado ", los partidos de derecha, " el derechismo quiere conservar la Patria, quiere conservar la autoridad; pero no se desentiende de esta angustia del hombre, del individuo, del semejante que no tiene para comer " (385). Los partidos de izquierda tienen preocupación social, pero son antinacionales y materialistas, (386) y no ven en el hombre su intimidad es-

(384).- Carta a un militar español. ABC, 22 de marzo de 1933.

(385).- Ante una encrucijada en la Historia política y Económica del Mundo. Conferencia pronunciada en el Círculo Mercantil de Madrid, el 9-IV-1935.

(386).- Resumen del discurso pronunciado en el Gran Teatro de Córdoba el día 12 de mayo de 1935.

piritual; profesan una política que va en contra del ser ete-
no de España: Son insolidarios con el pasado, mientras que -
las derechas son insolidarias con el presente. (387) Por últi-
mo, se podría llegar a pensar que el mencionado político pro-
pondría una solución centrista, alejada de los dos extremos;-
sin embargo, nada más apartado de la realidad; propone un mo-
vimiento totalitario, que abarque las aspiraciones de la Na-
ción en cuanto que nación y prescinda de los enfoques parcia-
les, partidarios, que no ven " sino con un solo ojo ", y que
en último término tienden a desmembrar la eterna esencia de -
la Patria: "Nuestro movimiento no es de derecha ni de izquier-
da. Mucho menos es del centro. Nuestro movimiento se da cues-
ta de que todo eso son actitudes personales, laterales, y as-
pira a cumplir la vida en España, no desde un lado, sino des-
de enfrente; no como parte sino como todo; aspira que las co-
sas no se resuelvan en homenaje al interés insignificante de
un bando, sino al acatamiento al servicio total del interés -
patrio. Para nosotros, la Patria no es sólo un concepto, sino
una norma. El acatamiento de esta norma hay que imponerle con
todo el rigor que haga falta, contra todos los intereses que
se opongan, por fuertes que sean. Por eso somos revoluciona-
rios ". (388).

(387).- Discurso pronunciado en el Frontón Betis de Sevilla -
el día 22 de diciembre de 1935.

(388).- Resumen del discurso pronunciado en el Gran Teatro de
Córdoba el día 12 de mayo de 1935.

En el mismo sentido que Primo de Rivera se ha promulgado el fundador de las J.O.N.S., Ramiro Ledesma Ramos: "Las limitaciones derechistas - dice - para la empresa que hoy importa a los españoles son de orden vario. Uno la dificultad de superar su propio carácter de ser derechas, es decir, fuerzas parciales en pugna con otras fuerzas igualmente parciales, que son las izquierdas. Banderas de signo rotatorio, parlamentario, nacidas para la tolerancia y el turno, más o menos violento. Otras dificultades, su incapacidad para la violencia política, tanto en su aspecto de lucha armada contra las subversiones de tipo marxista como en el otro de llevar hasta el fin imp'ávidamente, la misión histórica que representen. Pero la dificultad esencialísima en esta obra: la de lograr que se identifiquen con los ideales de las derechas zonas extensas de la masa general del pueblo, las capas de españoles en difícil lucha por la vida " (389) . Por todos estos motivos, " las J.O.N.S. tienen que evitar que se adscriba su acción a una política de derechas o de izquierdas. Nos repugnan por igual quienes se sitúan en esas zonas, que viven a base de alimentar y de fomentar la discordia española, desconociendo la urgencia de que en España no haya sino dos frentes de lucha: 1º, el de los que afirman su realidad como nación y tratan de servir esa realidad, uniendo su destino moral y económico al destino moral y económico de España. Y 2º, el de todos los que la niegan y se desentienden traidoramente de ella" (390).

/389/.- R. Ledesma Ramos, ¿ Fascismo en España ? Ariel. Madrid, pág. 64.

/390/.- Ibidem, pág. 232.

Los términos " derecha " e " izquierda " pueden indicar, en efecto, una realidad política confusa, al menos en el sentido de que no siempre es suficientemente clara la delimitación entre una y otra. A veces, por ejemplo, se suele hablar de derecha para referirse al poder establecido, sea éste el que sea, y de izquierda aludiendo a los grupos políticos " de la oposición "; sin embargo, nada más lejos de una visión política materialista. Si concebimos la lucha política como lucha de clases no hay modo de separar a éstas de las diversas concepciones políticas. Así, habrá que convenir en que forma parte de la derecha los grupos políticos que pretenden la conservación de los privilegios de la clase dominante, mientras que los de izquierda son los representantes del proletariado, aspirantes a transformar y revolucionar la realidad social. Por otra parte, también hay que asentir a la idea de que tanto la derecha como la izquierda son realidades políticas graduables; hay grupos políticos que son " más " o " menos " derecha que otros, y con la izquierda ocurre cosa pareja. Lo importante es señalar que de la misma forma que la sociedad capitalista está escindida en clases que están permanentemente en lucha, así también la división derecha - izquierda, posiciones políticas de las clases, se dan necesariamente en dicha sociedad. Negar el fenómeno no indica sino la pretensión de negar una parte del mismo, la parte oprimida, esto es, la izquierda.

Quando no se concibe la historia como la historia - de la lucha clasista, sino como el tránsito de las generaciones, se puede caer en la idea, propia del romanticismo político, de la nación. El carácter mágico de las palabras cumple aquí un claro cometido ideológico. Tras la fachada de la na-
ción se esconde sin embargo la realidad de la escisión clasista, que no es lícito omitir.

En definitiva, la "superación" de la dicotomía - izquierda - derecha tiene una finalidad única: la supresión - de los partidos políticos, y singularmente de aquellos que - afecten peligrosamente al predominio de las clases dominantes. La abstracción es el reino teórico de la burguesía.

La crítica orteguiana a la democracia liberal ha - preparado el camino a la concepción fascista. La fobia antipartidista y el desprecio a las instituciones más representativas de la democracia, junto con el trasfondo sociológico de aversión a las "masas" son la piedra clave de la teoría política racievitalista. Pero son asimismo los pilares básicos de la concepción fascista.

III) La democracia liberal.

La doctrina política juncantoniiana, como también la jonsista, constituyen, en efecto, una crítica permanente del liberalismo. En esto no hacen sino prolongar hasta los extremos posibles la iniciada por nuestro autor. Por temor a repetirnos no haremos alusión a la crítica orteguiana, que ya hemos analizado en epígrafes anteriores; sí es, sin embargo, ne

cesario tenerla en cuenta para comprobar la conexión existente.

Para Primo de Rivera bajo el liberalismo se puede -
constituir un régimen político más opresivo que los antiguos
régimenes absolutos, ya que en los primeros siempre acaba el
poder en manos de las masas, llegándose a una auténtica omni-
potencia de la mayoría sobre las minorías; éstas, de este mo-
do, se sienten bajo el régimen liberal mucho más oprimidas -
que bajo el régimen absoluto, en el cual, por lo menos, los -
queda la salida de la protesta mental: "La libertad - dice -
no puede vivir sin el amparo de un principio fuerte permanen-
te. Cuando los principios cambian con los vaivenes de la opi-
ni6n, sólo hay libertad para los acuerdos de la mayoría. Las -
minorías están llamadas a sufrir y callar. Todavía bajo los -
tiranos medievales quedaba a las víctimas el consuelo de sa-
berse tiranizadas. El tirano podría oprimir, pero los material-
mente oprimidos no dejaban por eso de tener las razones contra
el tirano. Sobre las cabezas de tiranos y súbditos estaban es-
critas palabras eternas, las que daban a cada cual su razón.-
Bajo el Estado democrático, no; la Ley - no el Estado, sino -
la Ley, voluntad presunta de los más - tiene siempre razón. -
Así, el oprimido, sobre serlo, puede ser tachado de discolo -
peligroso si moteja de injusta la Ley. Ni esa libertad le -
queda " (391). Prefiero, pues, José Antonio el imperio de -

(391).- J.A. Primo de Rivera, La orientación hacia un Estado
Nuevo. El Fascio, nº 1, 16 de marzo de 1933.

los principios al imperio de los hombres; lo dudoso es si los principios tienen vida autónoma, independiente del imperio de los hombres. El liberalismo relativiza los principios al conocer su origen humano. Y por eso exclama Primo: " De ahí que los liberales estén dispuestos a dejar matar por sostener que ninguna idea vale la pena de que los hombres se maten"(392).

Más consecuente que nuestro autor, el fundador de Falange arremeterá sin reserva contra el sufragio universal: " el ser rotas - dará - es el más noble destino de todas las armas." (393) Llegando por esta vía al desprecio por toda institución democrática: "A los pueblos no los ha movido nunca - más que los poetas, y ¡ay del que no sepa levantar, frente a la poesía que destruye, la poesía que promete ! Es un movimiento poético nosotros levantamos este ferferoso afán de España; nosotros nos sacrificaremos; nosotros renunciaremos, y de nosotros será el triunfo, triunfo que - ¿para qué es lo voy a decir? - no vamos a lograr en las elecciones próximas. En estas elecciones votad lo que os parezca menos malo. No saldrá de ahí vuestra España, ni de ahí vuestro marco. En esa atmósfera turbia, ya cansada, como de taberna al final de una no-

(392).- J.A. Primo de Rivera, Crisis del liberalismo, ABC, 22 - de Mayo de 1933.

(393).- J. A. Primo de Rivera, Discurso de la Fundación de la Falange Española, pronunciado en el Teatro de la Comedia de Madrid, el 29-X-1933. VHR también Michodun - bra, Arriba, nº 16, 4-VII-1.935. Asimismo, El voto de la mujer. La Voz, de Madrid, 14 de Febrero de 1936.

che capulosa, Yo creo sí, que soy candidato; pero lo soy sin fé y sin respeto. Y esto lo digo ahora, cuando ello puede hacer que se retraigan todos los votos. No me importa nada. Nosotros no vamos a disputar a los habituales los restos desabridos de un banquete sucio. Nuestro sitio está fuera, aunque tal vez transitemos, de paso, por el otro. Nuestro sitio está al aire libre, bajo la noche clara, arma al brazo y en lo alto las estrellas. Que sigan los demás con sus festinas. Nosotros fuera, en vigilancia tensa, fervorosa y segura, ya presentimos el amanecer en la alegría de nuestras entrañas." (394) Sin embargo pocos meses después escribiría: " El fascismo triunfó ya en varios países, ya ha triunfado en algunos, como en Alemania, por la vía democrática más irreprochable ". (395) Por lo que parece la vía democrática es reprochable solamente cuando no se triunfa o no se tienen esperanzas de triunfar.

Los partidos políticos también son objeto de un duro ataque: " Los partidos políticos nacen el día en que se pierde el sentido ^{de} que existe sobre los hombres la verdad, bajo cuyo signo los pueblos y los hombres cumplen su misión en la vida. Estos pueblos y estos hombres, antes de nacer los partidos políticos, sabían que sobre su cabeza estaba la eterna verdad, y en antítesis con la eterna verdad, la absoluta mentira.

(394).- J.A. Primo de Rivera, Discurso de la Fundación de la Falange Española, Pronunciado en el Teatro de la Comedia de Madrid, el 29 de Octubre de 1933. Subrayado nuestro.

(395).- J.A. Primo de Rivera. F.R. nº 5. I. Febrero de 1934:

Pero llega un momento en que se le dice a los hombres que ni la mentira ni la verdad con categorías absolutas, que todo puede discutirse, que todo puede resolverse por votos, y entonces se puede discutir por votos si la Patria debe seguir unida o debe suicidarse, y hasta si existe o no existe Dios. Los hombres se dividen en dos bandos, hacen propaganda, se insultan, se agitan y, al fin, un domingo colocan una caja de cristal sobre una mesa y empiezan a echar pedacitos de papel en los cuales se dice si Dios existe o no existe y si la Patria se debe suicidar" (396). Además, España no tuvo partidos mientras fué grande y tan sólo aparecieron éstos a raíz de la entrada en su decadencia histórica. Sin excesivo rigor científico expone: -- " España no tuvo banderías mientras no perdió su fuerza. ¿Cómo os suponéis a los radicales socialistas en tiempos de Felipe II? Y sin banderías y sin partidarios políticos luchó gloriosamente, teniendo por escenario toda la faz de la tierra y por enemigo nada menos que a Satanás. " (397) Desde luego, eran otros tiempos...

Los partidos no sólo deciden la eterna unidad de la Patria sino que además se han mostrado todos ellos totalmente,

(396).- J.A. Primo de Rivera, Discurso de proclamação de la -
Falcone Española y de las J.O.N.S. pronunciado en el -
Teatro Calderón de Valladolid el día 4 de Marzo de -
1934. También Resumen del discurso pronunciado en Ca-
llosa de Segura (Alicante) el día 22 de Julio de 1934.

(397).- J.A. Primo de Rivera, Discurso pronunciado en Cáceres
el 4-II-34, F.E. nº 68 de febrero del 34.

ineficaces para organizar la economía; pero no solo esto: todos los partidos - según Primo de Rivera - están al servicio del capitalismo : " El régimen de partidos es incapaz de organizar un sistema económico que ponga a cubierto a la masa - popular de estas angustias; tanto unos partidos como otros están al servicio del sistema capitalista " (398).

En contraposición al sistema pluripartidista, destructor de la Nación, el fascismo se sitúa como el auténtico titular de ésta y de sus intereses. Ortega había demandado la formación de un gran partido nacional que englobara las mejores élites: Primo de Rivera, más consecuente quizá en la idea antipartidista, ni siquiera fomenta el establecimiento de un partido totalizador sino que proclama a la F.E. como un no-partido: " Nosotros - dice - seríamos un partido más si viniéramos a enunciar un programa de soluciones concretas. Tales programas tienen la ventaja de que nunca se cumple. En cambio, cuando se tiene un sentido permanente ante la Historia y ante la vida, ese propio sentido nos da las soluciones ante lo concreto, como el amor nos dice en qué caso debemos reñir y en qué caso debemos abrazar, sin que un verdadero amor tenga hecho un mínimo programa de abrazos y riñas " (399).

(398).- J.A. Primo de Rivera, Boletín de la Falange. Arriba, nº 20, 21, de Noviembre de 1935.

(399).- J.A. Primo de Rivera Discurso de la Fundación de la Falange Española. Pronunciado en el Teatro de la Comedia de Madrid, el 29 de Octubre de 1933. Igualmente, Discurso de la Fundación de la Falange E. de las JONS

El Parlamento, que es " la máquina del liberalismo " (400), conseqüentemente, tampoco se salva de los ataques: " Un Estado verdadero, como el que quiere Falange Española, no está rá asentado sobre la falsedad de los partidos políticos, sobre el Parlamento que ellos engendran ". (401). "Entre los muchos atractivos del régimen parlamentario no es el menor éste: nunca se sabe de seguro cuando van a pasar las cosas. Una corrida de toros nunca se retrasa cinco minutos; una función de teatro no se demora más de quince; una española no se hace esperar a una cita más allá de hora y media. Pero en el Parlamento lo mismo pueden pasar las cosas hoy que la semana que viene, que dentro de un mes"(402) " (...) esta casa-dice en otra ocasión refiriéndose al Parlamento - es para lucirnos solamente y para pasarlo bien los que estamos dentro de ella ".(403) En definitiva, la conclusión es la misma que la demuestro autor : la ineficacia de la institución parlamentaria.

(400).- J.A. Primo de Rivera, Discurso pronunciado en Cáceres, el 4 - II - 34, F. E. nº 6 8-II-34.

(401).- J. A. Primo de Rivera, Puntos iniciales. F. E. nº 1, - 7 de Dic. 1.933.

(402).- J. A. Primo de Rivera, Gronos. bromista. F.E. nº 8 1 - marzo, 34.

(403).- J.A. Primo de Rivera, Discurso pronunciado en Cáceres, el 4/II-34, F.E. nº 6 8-II-1.934.

IV) Exaltación de la Nación.

Las críticas a la democracia liberal hechas desde posiciones adeptas a una actitud defensiva de los intereses de la burguesía siempre se apoyan, como aspecto positivo de aquellas críticas, en la reivindicación de la totalidad nacional. No a cualquier forma de partidismo y sí a la unidad absoluta de la Nación: éste es el más propagandístico del fascismo. Tras la propaganda está la realidad político - social que no es difícil de averiguar al amparo de los hechos: el dogmatismo político que, como todos los dogmatismos, conduce ineludiblemente a la radical exclusión de los demás.

Se considera que la forma de superar la lucha de clases es mediante la unidad nacional, que engloba a todos los hombres nacidos en una tierra, sin excepción. El concepto de Nación, tal como es empleado por la ideología fascista, tiene un marcado carácter naturalista; la nación es una realidad primaria, natural y espontánea, no creada, por tanto, propiamente por los hombres; se antepone a la sociedad, que tiene carácter artificial y que es donde tiene lugar los conflictos sociales a todos los niveles. El único camino que para evitarlos es volver a la primigenia esencia de la comunidad, - que es obviamente la Nación. El nacionalismo deviene así en -

misticismo, en el que las virtudes de la tierra y de la raza - sustituyen al análisis objetivista de los sistemas productivos y las formaciones sociales consiguientes. La mística es enemiga de la ciencia, y por eso frente a la razón propone el sentimiento. El irracionalismo filosófico penetra sin dificultad en este ámbito de romanticismo político proporcionándole todo un contenido ideológico apto para sus esquemas, así como una terminología adecuada.

Existe, además, por la doctrina fascista una clara - desvirtuación del concepto de nación. Para esta doctrina la nación viene definida por el Estado, y no éste por aquélla. En efecto: sólo se empieza a hablar de la nación a partir de la aparición del Estado nacional; la consolidación en el poder de las monarquías autoritarias en el siglo XVI supone la quiebra radical del fragmentarismo político. Y frente a la noción de Imperio, por una parte, y a las estructuras particularistas de tipo feudal, la "razón de Estado" aconseja el aglutinamiento colectivo de los hombres sometidos a la dominación de la nueva forma política; para ello inventa un nuevo concepto: el de nación. Existe, pues, una identidad entre la nación y el pueblo del Estado. En este sentido afirma Torcuato Fernández Miranda: "El Estado, como forma de sociedad, es decir, como sociedad política, se configura en la Edad Moderna como nación, al corporificar el pueblo como sujeto activo de la convivencia política. (...) El Estado como sociedad política es un Estado na--

cional; con independencia de las corrientes ideológicas que postulan la superación de la nación, sigue siendo un hecho que el Estado es, como señala Duverger, Estado-nación, y que constituye en la hora actual la forma básica de las comunidades humanas. El Estado que se presenta, según hemos visto, como un grupo humano asentado en un determinado territorio, se basa histórica en la solidaridad nacional, constituyendo el pueblo como nación. Pueblo y nación son así conceptos que especifican y concreten la significación del Estado como forma de sociedad. El vínculo constitutivo del pueblo es el Estado moderno es el vínculo nacional, es la solidaridad nacional la constitutiva de la diferenciación de los distintos pueblos". -- (404).

Pero es evidente que el pueblo viene definido por el Estado: constituye el conjunto de hombres sometidos al aparato político - jurídico estatal. Luego si la nación es el pueblo en cuanto que solidario, aquella también vendrá definida por el Estado. La nación, por consiguiente, se eleva a categoría ideológica justificadora de la realidad estatal.

Pero el problema más árduo se plantea a la hora de contestar a la cuestión de cuál sea la naturaleza concreta de la solidaridad nacional, vínculo aglutinante del pueblo que se constituye en nación. El mencionado autor, tras analizar los propuestos como definidores de la nación - tales como la raza, el territorio, el idioma, la religión - concluye, con razón, que dichos elementos tanto pueden llegar a ser, en virtud del

proceso histórico, factores de integración y, por tanto, de -
solidaridad nacional, como, por el contrario, y por diversos -
motivos históricos, factores de desunión. (405) Y siguiendo -
las directrices de Renan propone como factor determinante de
la nación - esto es, como esencia de la solidaridad nacional -
" la existencia de una solidaridad común, de una empresa comu-
nitaria, vivida por todos los que la integran; es una vigoro-
sa solidaridad que determina el consenso colectivo que fun-
da la propia existencia de la nación". (406) Sin embargo, este
consensus colectivo, esta voluntad común, según Fdez. Miran-
da, hay que interpretarlas de una manera orgánica: " No es una
-voluntad que pueda decidirse artificialmente en una votación.
En una voluntad que podíamos llamar orgánica, que surge de la
propia integración decisoria de vivir es común y de sentirse -
solidarios con el pasado heredado" (407).

Se trata, en definitiva de una voluntad transperso-
nalista, más allá de los individuos concretos; tiene su raíz -
en el pasado y extiende sus ramas hacia el futuro, y con pre-
cisión nadie sabe en qué consiste. Cualquiera que se haga con

(404).- (De página anterior). T. Fernández-Miranda, Estado y
Constitución. Espasa Calpe, Madrid, 1.975, pág. 149.

(405).- Ibidem, pág. 162.

(406).- Ibidem, pág. 168.

(407).- Ibidem, pág. 167.

el poder puede hacerla suya sin temor a que le perjudique, ya que toda voluntad transpersonalista es, en último término, la voluntad de nadie.

Pues bien; en esta línea se sitúa la concepción tanto de Ortega y Gasset como de Primo de Rivera; así lo señala el autor citado. (408) Para nuestro autor la nación de un "proyecto sugestivo de vida en común" (409), una "realidad activa y dinámica, no una coexistencia pasiva y estática como el montón de piedras al borde de un camino." (410) La nación es lo natural y espontáneo, el terreno de la vitalidad, mientras que el Estado es artificio, aparato ortopédico: "En definitiva - dice - quien vive es la Nación. El Estado mismo que tan fecundamente puede actuar sobre ella, se nutre a la larga, de sus jugos (...) En la historia triunfa la vitalidad de las naciones, no la perfección formal de los Estados" (411) "(...) tradición y ... empresa. Esto es la Nación". (412) "Una nación es, ante todo, una solidaridad en ciertos principios" - (413). "Una Nación es un pueblo organizado por una aristocracia." (414) Junto a todas estas fórmulas vacías de contenido

(408).- Ibidem, pág. 169-170.

(409).- España invertebrada. O.C. III, 56.

(410).- Ibidem, pág. 73.

(411).- La política por excelencia. O.C. III, pág. 453.

(412).- Meditación de Europa. O.C. IX. pág. 285.

(413).- "España" saluda al lector y dice: España, 29 de Enero de 1.915. O.C. I. pág. 272.

contenido y fácilmente adaptables a cualquier movimiento político que se autoproclame portaestandarte de la nación y de sus principios; también señala nuestro autor el parecido entre la realidad nacional y el individuo: "una nación es una intimidad en sentido homólogo a como lo es una persona".(415) Por ello, el esquema antropológico tiene cierta aplicación a esta concepción antropomórfica de la nación, singularmente la idea - que ya hemos descubierto como impregnada absolutamente de irracionalismo - de "destino". Así, dirá: "Trátese de un hombre o de una nación, su destino vital depende en definitiva de cuáles sean sus sentimientos radicales y las propensiones afectivas de su carácter". (416) Y más claramente: "Para la persona como para la nación, vivir es aceptar el destino, y el destino es siempre único, intransferible".-(417) "Nada de lo que es destino personal se puede transferir de un sujeto a otro, y la política es el destino de las grandes personas colectivas llamadas pueblos" (418). De la idea de destino se pasa inmediatamente al "destino común", a la "unidad de destino": "El antiguo régimen era la perfección

(414).- Imperativo de intelectualidad. España. 14 de Enero de 1.922, O.C. XI, pág. 13.

(415).- Meditación de Europa. O.C. IX, pág. 304.

(416).- España invertida. O.C. IV. pág. 124.

(417).- Antitéticos. El Sol, 13 de marzo 1931, O.C. XI, pág. 149.

(418).- La redención de las provincias y la decencia nacional. O.C. XI, pág. 175.

ta desmoralización de la vida nacional, era el constante estorbo a que la nación viese por sí misma y de sí misma, era la imposibilidad de que el pueblo español como tal, en su integridad, alto y bajo, " derecha o " izquierda " asumiese la unidad de su destino histórico resultante de lo que cada fracción de él es, de lo que piensa, necesita o anhela ". (419) Este destino común de todo el pueblo hace que quiebren todos los particularismos, los intereses privados de grupos políticos y clases sociales: " La idea de Nación expresa el deber de quebrar todo interés parcial en beneficio del destino común de los españoles. Hay que imponer el derecho superior de esa comunidad de destino sobre todo lo que es parte, clase, clientela o grupo." (420) " Yo sostuve hace tres años, y sostengo hoy con mayor brío que la única posibilidad de que España se salve históricamente, se rehaga y triunfe es la República, porque sólo mediante ella pueden los españoles llegar a nacionalizarse, es decir, a sentirse una Nación ". (421).

Primo de Rivera no habla de forma muy diferente a -- la de nuestro autor: " Una nación -- dice -- es una Unidad de -- Destino en lo Universal ". (422). " La nación no es una rea--

(419).-- La decencia nacional. El Sol, 5 de Febrero de 1930.O.C. XI, pág. 271. Subrayado nuestro.

(420).-- Rectificación de la República. O.C. XI. pág.426.

(421).-- El Estatuto Catalán. El Sol, 3 de dic. 1.933, O.C. XI. pág. 527.

(422).-- J.A. Primo de Rivera, Puntos Iniciales. F.E. nº 17 Dic. 1933.

lidad geográfica, ni étnica ni lingüística; es sencillamente una unidad histórica. Un agregado de hombres sobre un trozo de tierra sólo es nación si lo es en función de universalidad, si cumple un destino propio en la Historia; un destino que no es el de los demás. Siempre los demás son quienes nos dicen - qué somos uno ". (423) " No veamos en la patria el arroyo y el césped, la canción y la gaita; veamos un destino, una empresa. La patria es aquello que, en el mundo, configuró una empresa colectiva." (424) " La vida del pueblo vasco, como la vida de todos los pueblos, es, simplemente, una pugna trágica entre lo espontáneo y lo histórico; una pugna entre lo nativo, entre aquello que somos capaces de percibir aún intuitivamente, y lo artificial difícil, lo ingentemente difícil, que es saber cumplir en la Historia un destino universal. Lo que a los pueblos los convierte en naciones no son tales o cuales características de raza, de lengua o de clima; lo que a un pueblo le da jerarquía de nación es haber cumplido una empresa universal porque así como para ser persona y superar la cualidad nativa de individuo tenemos que ser otros, es decir, tenemos que serlo en relación con los otros, para ser nación tenemos que serlo diferenciados en lo universal. Somos -

(423).- ¡ Bizkadi libre ? F.E. nº 1. 7 Dic. 1933.

(424).- J. A. Primo de Rivera, Patria. F.E. nº 2, 11 de Enero, 1934.

nación en tanto en cuanto acometemos y logramos una empresa - que no es la empresa de las demás naciones ". (425). " Así - como la persona es el individuo considerado en función de sociedad, la nación es el pueblo considerado en función de universalidad " (426).

El concepto de nación en nuestro autor y en Primo de Rivera, de esta forma, cumple una función ideológica que - podemos desdoblar en dos aspectos: primero, por su pretendida posición de estar por encima de los particularismos, asume en su seno todas las luchas políticas y sociales, neutralizándolas. En este sentido la lucha de clases es interpretada como un afán de destruir la unidad interna de la nación, ocultando el hecho ineludible de su realidad; como consecuencia también son perniciosos los partidos políticos, fiel reflejo de aquella lucha.

Segundo, por su justificación a través de la previa realidad estatal, la manipulación del concepto de nación sirve a los bloques en el poder y a los intelectuales a su servicio para desprestigiar todo movimiento auténticamente nacio

(425).- J.A. Primo de Rivera, Los Vasconos y España. Disc. pronunciado en el Parlamento el 28 de febrero de 1934.

(426).- J.A. Primo de Rivera, Ensayo sobre el Nacionalismo. - Revista J.O.N.E. nº 16. Abril 1.934.

nalista, motejándolo de " separatista ". Se pasa por alto que la realidad nacional no es identificable con la estatal; un estado puede muy bien comprender en su seno varias naciones, - así como una nación puede, por motivos históricos, pertenecer a diversos estados. Si se acepta el principio de las nacionalidades en su más prístina expresión, esto es, si se acepta - que la nación no está basada en una voluntad " orgánica ", - transpersonalista, sino que tiene su esencia y su razón de ser en la libre voluntad de los individuos que la forman, entonces es preciso concluir que, efectivamente, se destruye - la unidad totalitaria del estado burgués.

La nación no es una empresa ni una unidad de destino; éstas son palabras difícilmente comprensibles para quien pretenda describir la realidad del problema nacional. El sentimiento nacional es un sentimiento que efectivamente se siente y no el producto de una mistificación; dicho sentimiento está ligado a caracteres objetivos que definen con precisión a una determinada nacionalidad: idioma, cultura, folklore y, - ante todo, y como consecuencia de estos elementos, sentimiento de ser diferentes, de formar, en algún sentido, otro " mundo ". Apoyar las reivindicaciones nacionalistas no es apoyar la destrucción de Estado moderno; es tan sólo reconocer un hecho.

El nacionalismo, por otro lado, puede ser un movimiento de clara estirpe burguesa, pero también es posible den-

tro, de una concepción socialista. Diríamos más: hoy sólo es posible con coherencia desde esta segunda posición. En efecto: la historia nos demuestra que la clase burguesa nacionalista--haha utilizado en la mayoría de los casos la aspiración popular para mejor salvaguardar sus intereses, aunque esto no lo haya realizado de una manera consciente. El carácter internacional del capitalismo pone en tela de juicio los movimientos nacionales promovidos por los propietarios de los medios de producción.

La liberación nacional, por el contrario, solo es posible sobre la fundamental de las liberaciones: la supresión de la estructura clasista y el consiguiente establecimiento de una sociedad igualitaria desde el punto de vista socio-económico. La igualdad nos hará libres. O, al menos, sino nos hace libres, posibilitará el que lo seamos.

V) Otros rasgos prefascistas.

Junto a los ya señalados se pueden percibir en la obra de nuestro autor algunos otros "síntomas" que avalan nuestra tesis. Singularmente, la utilización excesiva del término "raza" para referirse al pueblo español, la visión generacional de la historia, que ha proporcionado a ciertos sectores - en particular, al jonsismo - la oportunidad de esgrimir el mito de la juventud como auténtica portadora de la ideología nacional - sindicalista, y, por último, la idea de

que la solución al problema económico es el aumento de la " productividad nacional ", que recogería Primo de Rivera.

No nos vamos a extender, sin embargo, en estos aspectos por considerarlos en cierto modo reiterativos y por tener, además, un carácter secundario.

En definitiva, lo importante es señalar el nítido contenido ideológico propio del raciovitalismo que partiendo de la vida como realidad radical llega, según creemos haber demostrado mediante el análisis de textos, a proporcionar segundas bases teóricas al movimiento fascista.

Esta conclusión no estaba desde luego en la mente de nuestro autor y es seguro que le hubiera sorprendido negativamente; por eso precisamente hemos rotulado este epígrafe con un título que no puede considerarse como gratuito. A pesar de Ortega, en contra quizá de sus propias intenciones, del contenido objetivo de la obra y del análisis comparativo de sus elementos se llega a las conclusiones señaladas.

No es por eso de extrañar que, refiriéndose a la famosa exclamación de nuestro autor ante el giro de la segunda República (" no es eso, no es eso "), dijera José Antonio Primo de Rivera un 5 de diciembre de 1935: " Y en esta fecha de plata para D. José Ortega y Gasset se le pueden ofrecer el regalo de un vaticinio: antes de que se extinga su vida, que todos deseamos larga, y que por ser suya y larga tiene que ser fecunda, llegará un día en que al paso triunfal de esa "

generación, de la que fué lejano maestro, tenga que exclamar complacido : ! Esto sí es ! ". (427).

En resumen, a lo largo de estas páginas se ha visto la coherencia de la vertiente puramente raciovitalista en el pensamiento de nuestro autor. Partiendo del dato de la vida - como realidad radical y como categoría axiológica se menosprecia la realidad social, al mismo tiempo que se desconoce el devenir histórico en sus coordenadas objetivas. La subjetiva-

(427).- J.A. Primo de Rivera, Homenaje y reproche a D. José - Ortega y Gasset. Hag. nº 12, 5 de dic. de 1935. Franz Niedermayer, José Ortega y Gasset. Frederick Ungar Publishing Co. New York, 1973. Pág. 67: The day on which he received it (se refiere a la medalla de oro de Madrid) also brought him a very sharp reproof. It came from his most brilliant and most devoted pupil, José Antonio Primo de Rivera (el juicio es sin lugar a dudas exagerado), son of the late dictator, a lawyer who, because of Ortega's recent political inertia, had become the founder of the Falangist party. Traditionalists opponents regarded this first Spanish fascist leader a " a second - rate Ortega " (the phrase was coined by Eneas de Tjada) and an ideologue who stepped forward when Ortega refused to face harsh reality. " Pág. 68: " But Ortega remained aloof, despite the fact that many of his young friends and even his own sons joined the Falangist party, which, young as it was, was engendering the most activity in the nation. In its terminology and many of its catchphrases it was an expression of Ortega's spirit." Ver también Stanley G. Payne, Historia del fascismo español. Eudeo Ibérico. París. 1965, págs. 20-21 y 43 en la que se afirma que, pese a todo, Ortega no veía con buenos ojos la Falange. Raymond Carr, España (1808-1939). Ariel. Barcelona, 1969. pág. 545: " Ortega era un liberal descontentado y, en España, sus famosos ataques a la vieja política se convirtieron en textos sagrados, siempre en boca de Primo de Rivera y de su hijo José Antonio." Pág. 620: " El dirigente falangista dirigía sus dos ideas principales - la de la función de la élite como minoría creadora y la de nación como unidad de destino - de Ortega, al que admiraba enormemente".

ción filosófica vitalista transplantada al campo de la antropología dará sus mejores frutos en una concepción heroico-elitista del hombre, que reúne en su seno el más agudo edotismo burgués y la posibilidad de una concepción aristocratizante de la sociedad. En el ámbito de la filosofía política estas características abonarán el terreno de las pretensiones más reaccionarias; ellas en sí mismas constituyen, en todos los sentidos, - una crítica de la idea democrática; la crítica, sin embargo, - no es tan sólo implícita, sino asimismo explícita como hemos podido comprobar. La democracia como forma de vida, a través - del análisis sociológico de la " rebelión de las masas " y la dialéctica de masas dirigidas y minorías dirigentes, y la democracia como forma política, en sus diversas manifestaciones institucionales, son sometidas a severa censura en la obra de Ortega. Se proporciona de esta guisa oportunas directrices para la ideología fascista, que no ha encontrado jamás en la obra - que analizamos serias objeciones de fondo; tan sólo la miopía de los representantes de aquélla ha podido pasar por alto este hecho, ocultado quizá por el talante liberal de la figura política de nuestro autor.

f) Democracia y liberalismo.

Junto a la versión antropológica puramente raciovitalista hemos señalado la existencia de un frente " idealista " que tiene por soporte el concepto de persona. Quizá se puede - afirmar que no existe una tajante diferencia entre ambas con--

cepciones, al sostenerse, por ejemplo, que la primera - o raciovitalista - ve a la persona en cuanto que se hace a sí misma, de una forma dinámica, esto es, en cuanto que encarna en una personalidad. La personalidad en este sentido es una forma concreta de ser persona, de realizarse la persona de un modo determinado. Y la persona sería la condición abstracta, formal, innata de todo hombre, que hace de éste sujeto y no objeto, - por tanto una entidad que vale en sí y en la que, por ende, reside la dignidad. Se contrapone al objeto, que no vale, sino - que sirve para por eso la persona se constituye en fin en sí misma.

No entramos aquí en la dilucidación de si ambas posturas - la raciovitalista y la idealista - son contradictorias en sí mismas; posiblemente la idea de la complementariedad no está del todo desacertada pues, de acuerdo con el esquema esbozado en la primera parte, el irracionalismo filosófico no está en radical contradicción con el idealismo sino que más bien - constituye su sucedáneo. En cualquier caso, sin embargo, lo cierto es que en el pensamiento de nuestro autor se dan las dos posturas.

En el campo de la teoría política esta dicotomía tiene su reflejo; crítica a la democracia y concepción aristocratizante, por una parte, y exaltación del liberalismo por la otra.

Para Ortega nada más lejos de la realidad que la identificación de democracia y liberalismo. En principio son para él dos cuestiones diferentes: mientras que la democracia hace

hace alusión al soporte personal del poder, es decir, al sujeto en el que reside la soberanía, el liberalismo afecta tan sólo a los límites de ésta. La respuesta a la democracia a la cuestión que ella plantea es, obviamente, que el sujeto titular del poder es el pueblo, todos los ciudadanos. Por el contrario el liberalismo contestará al problema de los límites, que sea quien sea el que detente el poder y siguiendo la tradicional división, uno, pocos o todos -, dicho poder no habrá de ser absoluto, sino que respetará los derechos de las personas previos a la organización política. " (...) liberalismo y democracia son dos cosas que empiezan por no tener nada que ver entre sí, y acaban por ser, en cuanto tendencias, de sentido antagónico, Democracia y liberalismo son dos respuestas a dos cuestiones de derecho político completamente distintas. La democracia responde a esta pregunta: ¿Quién debe ejercer el poder público ?. La respuesta es: el ejercicio del poder público corresponde a la colectividad de los ciudadanos. Pero en esa pregunta no se habla de qué extensión deba tener el poder público. Se trata de determinar el sujeto a quien el mando compete. La democracia propone que mandemos todos; es decir: que todos interpongamos soberanamente en los hechos sociales. El liberalismo, en cambio, responde a esta otra pregunta: ejerza quien ejerza el poder público, ejérzalo un autócrata o el pueblo, no puede ser absoluto, sino que las personas tienen derechos previos a toda injerencia del Estado. Es, pues, la tendencia a limitar la in-

tervención del poder público ". (428).

Las personas tienen derechos previos a toda injerencia del Estado: he aquí el pensamiento fundamental del párrafo citado. Antes que la organización estatal, con entidad propia existen las personas, y estas personas son titulares de unos derechos que, lógicamente, también son previos a la existencia de la organización política concreta. Se está manejando, como se vé, el concepto idealista de persona.

La preocupación fundamental de nuestro autor es recalcar el peligro de la democracia. Mientras que el sentimiento liberal inspira el respecto a las personas individuales y a las minorías de cualquier índole, la democracia puede caer fácilmente en la demagogia, es decir en el gobierno absoluto del pueblo: " El poder público - dice - tiende siempre y dondequiera a no reconocer límite alguno. Es indiferente que se halle en una sola mano o en la de todos. Sería, pues, el más inocente error creer que a fuerza de democracia esquivamos el absolutismo. Todo lo contrario. No hay autocracia más terrosa que la difusa e irresponsable del demos." (429) Por eso, todo liberal - argumenta - mirará con recelo y máxima cautela

(428).- Notas del vaso estío. El Espectador V. O.C. II. -
págs. 416-417.

(429).- Ibidem, pág. 417.

a la democracia y procurará que ésta se mueva dentro de los límites oportunos para el respeto de las minorías. El liberal, - por tanto, no es demócrata, como a veces se confunde en el lenguaje vulgar, sino que se preocupa exclusivamente de las limitaciones del poder, sea éste monárquico o democrático.

El liberalismo, por otra parte, constituye para nuestro autor, una conquista política que se caracteriza por su generosidad y es el signo máximo de la actitud de contar con los otros que no detentan el poder. El poder se limita a sí mismo en un supremo esfuerzo de respeto hacia todos los que no conculgan con su dirección política: " El liberalismo es el principio de derecho político según el cual el Poder público, no obstante ser omnipotente, se limita a sí mismo y procura, aún a su costa, dejar hueco en el Estado que él impera para que puedan Vivir los que ni piensan ni sienten como él, es decir, como los más fuertes, como la mayoría. El liberalismo - conviene hoy recordar esto - es la suprema generosidad: es el derecho que la mayoría otorga a las minorías y es, por tanto, el más noble grito que ha sonado en el planeta. Proclama la decisión de convivir con el enemigo; más aún, con el enemigo débil. Era inverosímil que la especie humana hubiese llegado a cosa tan bonita, tan paradójica, tan elegante, tan antinatural. Por eso no debe sorprender que prontamente parezca esa misma especie - resuelta a abandonarla. Es un ejercicio demasiado difícil y complicado para que se consolide en la tierra " (430).

(430).- La rebelión de las masas. O.C. IV. págs. 191-192.

La oposición democracia-liberalismo se resuelve entonces en la dicotomía mayoritaria-minorías. El régimen democrático se caracteriza por que en él el poder reside en la voluntad de la mayoría; la esencia del liberalismo, por el esmerado respeto a las minorías disidentes. La idea democrática representaría el afán de igualdad mientras que el sentimiento liberal trataría de garantizar la libertad. En definitiva, la polémica entre ambas realidades es la forma moderna de una vieja discusión. Las simpatías de Ortega tienen por objeto la idea - libertad, en detrimento, por tanto, de la democrática que significa el imperio de las masas.

La idea liberal es, además, una idea irrenunciable, - producto de toda la evolución histórica del Occidente (430-bis) y que tiene su origen en las bárbaras cabezas de los germanos que invadieron el Imperio romano y que al conquistarlo implantaron una nueva concepción de la organización de la sociedad. - Si el romano organizaba la sociedad por el Estado, siendo aquella la que se nutría de éste puesto que él era la sustancia - del Imperio, para el germano la organización jurídica era un - reflejo del esfuerzo societario llevado a cabo por las egre-

(430-bis).-- En este sentido afirmará Ortega que liberalismo y Europa son inseparables. De la misma opinión es H. G. G. D. Dice este autor: " El estudio de las formas históricas del liberalismo europeo nos muestra, a través de las diferencias ofrecidas, por las mentalidades nacionales, un proceso de mutua asimilación, gracias al cual se ha ido creando una conciencia liberal europea, que comprende a aquellas manifestaciones particulares, son llegar a borrarlas. - (Historia del liberalismo europeo. Ed. Pegaso. Madrid, 1944, pag. 341.).

gas personalidades que lo encarnaban. El romano piensa que se es ciudadano, esto es, se tienen derechos, si se pertenece a un Estado ; la norma jurídica es anterior al hombre y a su cualidad de portador de derechos. El germano, por el contrario, piensa que los derechos se tienen como un reflejo de las obligaciones, y que éstas, timbre de gloria, se poseen cuando con el vigor de las armas se ha conquistado una posición de supremacía. Los derechos existen, pero como reflejo de su conquista, y el Estado lo único que hace es reconocerlos. Es más, la organización política es producto de esas conquistas y se apoya en las personalidades esforzadas que las protagonizaron. El derecho, por tanto, no define la situación jurídica del hombre, sino que la cualidad de éste determina el derecho. " El espíritu romano, para organizar un pueblo, lo primero que hace es fundar un Estado. El espíritu germánico tiene un estilo contrapuesto. El pueblo consiste para él en unos cuantos hombres enérgicos que con el vigor de su puño y la amplitud de su ánimo saben imponerse a los demás y haciéndolos seguir de ellos, conquistar territorios, hacerse señores de tierras. " (431) Pues bien; la mentalidad política y jurídica del romano es semejante a la del demócrata, mientras que el liberal ostentaría una concepción aproximada a la del germano. " Si a un " señor " germano no se le hubiese preguntado con qué derecho poseía la tierra, su respuesta íntima habría sido estupefaciente para un romano o para un demócrata moderno. "

Mi derecho a esta tierra - habría dicho - consiste en que yo - la gané en batalla y en que estoy dispuesto a dar todas las - que sean necesarias para no perderla ". El romano y el democrata encerrados en un sentido de la vida , y, por tanto, el derecho distinto del germánico, no entenderían estas palabras y supondrían que aquel hombre era un bruto negador del derecho.- Y, sin embargo, el " señor " bárbaro las pronunciaba con la - misma fé y devoción jurídicas con que el latino podía citar un senato consulto o el democrata un artículo del Código civil ". (432) " Para el germano (...) el derecho sólo existe como atributo de la persona; dicho de otra manera, no se es persona - porque se poseen ciertos derechos que un Estado define, regula y garantiza, sino, al revés, se tienen derechos porque se es - previamente persona viva, y se tienen más o menos éstos o - aquéllos según los grados y potencias de esta perjurídica personalidad". (433) Por el contrario, " para el romano (...) el - poder público no tiene límites: el romano es / totalitario ".- No concibe siquiera qué pueda ser un individuo humano aparte - de la colectividad a que pertenece. El hombre, a su juicio, no es hombre sino como miembro de una ciudad. Esta es antes que él. La ciudad no es una suma de individuos, sino un cuerpo legalmente organizado, con su estructura propiamente colectiva.-

(432).- Ibidem.

(433).- Ibidem. pág. 116.

El individuo directamente no puede hacer nada." (434)

En resumidas cuentas, nuestro autor recoge con algunos matices la distinción elaborada por Benjamín Costant entre la libertad de los antiguos y la libertad de los modernos, aunque dándoles una interpretación diferente. Para Ortega los modernos se alimentan políticamente de la Edad Media; el sentido personalista del derecho y el desdén hacia toda forma estatal, intervencionista, características, según él, del más puro feudalismo, son asimismo propias del liberalismo moderno. Este, -- en consecuencia, no surge como una reacción radical contra el régimen feudal sino que es una prolongación de éste, suponemos que tras el paréntesis del período histórico de las monarquías absolutas, período en que la estatalización de la vida u el monopolio del poder por parte del monarca es cosa bien conocida.

La libertad de los antiguos es la libertad en la organización política. La polis en Grecia, el Imperio en Roma -- constituyen la "entelequia" política dentro de la cual todo -- tiene sentido y fuera de la cual nada es posible. Por eso dirá Aristóteles: "La ciudad es por naturaleza anterior a la casa y a cada uno de nosotros, porque el todo es necesariamente anterior a la parte; en efecto, destruido todo, no habra ni pie ni mano, a no ser equívocadamente, como se puede llamar mano a una

(434).- Del Imperio romano. O.C. VI. 80.

una de piedra: una mano muerta será algo semejante. Todas las cosas se definen por su función y sus facultades, y cuando -- éstas dejan de ser lo que eran no se debe decir que las cosas son las mismas, sino del mismo nombre. Es evidente, pues, que la ciudad es por naturaleza y anterior al individuo, porque -- si el individuo separado no se basta a sí mismo será semejante a las demás partes en relación con el todo, y el que no -- puede vivir en sociedad, o no necesita nada para su propia suficiencia, no, es miembro de la ciudad, sino una bestia o un dios." (435) Y por eso añadirá el estagirita: "Llamamos (...) ciudadano al que tiene derecho a participar en la función deliberativa o judicial de la ciudad, y llamamos ciudad, para -- decirlo en pocas palabras, una muchedumbre de tales ciudadanos suficiente para vivir con autarquía." (436) El ciudadano se -- define en relación sustancial con la polis, única forma de organización política que el filósofo reconoce como autárquica. -- Ciudadano muy polis son términos correlativos, no entendiéndose se el uno sin el otro y siendo, de los dos, el segundo el sustancial, ya que "el todo es necesariamente anterior a la parte". Como por otro lado el pensador griego identifica a la polis con el régimen político que en ella impera, (437) el ciu-

(435).- Aristóteles. Política. Ed. bilingüe y traducción de -- Julián Marías y María Araujo. Introducción y notas de Julián Marías. IEP. Madrid 1970. pg. 4.

(436).- Ibidem, pg. 69.

(437).- Ibidem, pg. 72. 1276 b.

ciudadano habrá de serlo en un sentido o en otro bien diferente según la función que desempeñe, e incluso pudiera dejar de serlo cuando no desempeña ninguna. Ciudad, ciudadano y régimen político son realidades complicadas.. La libertad del ciudadano será, por consiguiente, libertad-participación, y sólo existirá aquella en tanto en cuanto participe en la vida política de la ciudad. (438) Cicerón, inbuído de estoicismo, ampliará desmesuradamente la polis, haciendo del Universo una sola civitas, justificadora del Imperio romano y del cives un ciudadano del universo. (439) Pero aquí también el ciudadano vendrá definido por la ley y la libertad romana será una libertad que derive de la inserción del cives en la estructura jurídica.

Por el contrario, la libertad de los modernos parte de un supuesto antagónico de organización de la sociedad; para los modernos del Estado es producto de un pacto y, en -

(438).- No entramos en el problema de la necesidad de practicar el culto como requisito para la participación política. Para este problema, véase Fustel de Coulanges, La ciudad antigua. Ed. Porrúa. México, 1971. Pgs. -- 145 y ss.

(439).- Cicerón, Las Leyes. Traducción, introducción y notas por Alvaro ~~de~~ Ors. Ed. IEB. Madrid 1970. Pg. 108, 61: "sed civem totius mundi quasi unius urbis agnoverit."

este sentido, posterior a los individuos. Aquél existe en -- tanto que sirve a los intereses vitales de éstos. Los hombres son anteriores a la organización jurídica y, por tanto, los derechos tienen una existencia previa al reconocimiento jurídico por el poder público. La libertad no es, por consiguiente, una libertad en, sino una libertad frente al Estado. Impregnado de esta idea escribiría Spencer su obra El hombre -- contra el Estado; ya el título proporciona una indicación suficiente de su contenido, pudiéndose leer en ella: "La libertad de que un ciudadano goza se ha de medir, no por la naturaleza del mecanismo gubernamental bajo el que vive, sea o -- no representativo, sino por la relativa escases de restricciones que se le impongan; y si él ha participado o no en la -- creación de este mecanismo, sus acciones no serán propiamente liberales si aumentan las restricciones más de lo necesario para evitar una agresión directa o indirecta de sus compañeros (...). (440) La organización política, por tanto, en alguna medida, es un mecanismo molesto al libre desenvolvimiento del individuo y su principal misión es el reconocimiento de los derechos que a éste innatamente corresponden: "Reconocer y hacer cumplir los derechos de los individuos -- observa Spencer -- es al mismo tiempo reconocer y garantizar las --

(440).-- Spencer, El hombre contra el Estado. Ed. Aguilar. Madrid, pg. 45.

condiciones para una normal vida social. " (441) Y critica a Bentham cuando mantenía que el gobierno cumplía su misión - " creando derechos que confiere a sus miembros ", alegando - que aquél no puede crear de la nada sino a lo sumo dar forma a los derechos que ya existen por sí (442).

Pues bien; para nuestro autor la forma greco-romana de organización de la sociedad y la concepción según la - cual el individuo no tiene vida propia en tanto que indivi- - duo sino como ciudadano son sustancialmente idénticas a lo - que representa la democracia. Ambas formas políticas condu- - cen a la estatalización de la vida y, en definitiva a la so- cialización, es decir, al predominio de la sociedad como un - todo colectivo sobre los individuos, que no son considerados sino como partes de ese todo que cobran un sentido y cumplen una función en relación inseparable con él. " Este es el ma- - yor peligro que hoy amenaza a la civilización: la estatifica- - ción de la vida, el intervencionismo del Estado, la absorción de toda espontaneidad social por el Estado; es decir, la anu- - lación de la espontaneidad histórica, que en definitiva sos- - tiene, nutre y empuja los destinos humanos" (443).

Citando a Stuart Mill (444) señala nuestro autor -

(441).- Ibidem, pág. 175.

(442).- Ibidem, pág. 160 y ss.

(443).- La rebelión de las masas. O.C. IV, pág. 225.

(444).- Ibidem, pág. 127-128.

el peligro del colectivismo que, unido a la tendencia creciente de aumento de poder, amenaza ahogar al individuo, máxime - en la época que vivimos de rebelión de las masas. Y concluye, reclamando la necesidad de un nuevo liberalismo que corrija - los errores del viejo: " (...) cuando se ha visto con claridad lo que en el fenómeno social, en el hecho colectivo, simplemente y como tal, hay por un lado de beneficio, pero, por otro, de terrible, de pavoroso, sólo puede uno adherirse a un liberalismo de estilo radicalmente nuevo y de más diestra beligerancia, un liberalismo que esté germinado ya, próximo a florecer, en la línea misma del horizonte. " (445) El peligro de la democracia es, pues, la impersonalización, consecuencia ineludible de la colectivización y de la estatalización de la vida: "La Antigüedad fue impersonalista. La Edad Moderna es en su superficie - la vida pública-, también impersonalista. Un hombre de hoy no es nada - no tiene derechos ni calidades- si no es ciudadano de un Estado. Pero el Estado - es una colectividad previa a cada individuo. " Los demás " nos preceden como una condición de nuestra existencia jurídica, - moral y social. El extracto primario de nuestro ser, pues, - un tejido hecho de colectividad. Lo propio acontecía en el mundo antiguo. El individuo comenzaba por ser miembro de una ciudad y sólo como tal tenía existencia humana" (446).

(445).- Prólogo para franceses. En La rebelión de las masas.-
O.C. IV. pág. 127.

(446).- Notas del vaso estío. En El Espectador V. O.C. XI. -
pág. 414.

En contraposición a la relación antigüedad-democracia, coloca Ortega la relación del liberalismo con la Edad Media y más concretamente con el feudalismo. La Edad Media, en contraposición a la Antigua, es personalista y, en consecuencia, representa lo antagónico de la idea democrática. Así, " el señor medieval (...) no conocía propiamente Estado. Poseía derechos desde su nacimiento o los ganaba con su puño. Estos derechos le atañían por ser él quien era y previamente a todo reconocimiento por parte de una autoridad. Era el derecho adscrito a la persona, el privilegio. " (447).

Los derechos del hombre del liberalismo no son, según esto, sino privilegios generalizados. En la persona el soporte de ambos conceptos y es el enfrentamiento de la vida particular a las pretensiones de regulación totalizadora por parte de la organización política la columna vertebral de ambas concepciones. Los derechos del hombre no son nada más que franquías ampliadas en su ámbito personal: " Frente al poder público, a la ley del Estado, el liberalismo significa un derecho privado, un privilegio. La persona queda exenta, en una porción mayor o menor, de las intervenciones a que la soberanía tiene siempre. Pues bien: este principio original del privilegio adscrito a la persona no ha existido en la historia hasta que lo recabaron para sí unos cuantos nobles godos,

francos, borgeñones. Cosa muy secundaria es que la materia de tales o cuales privilegios nos parezca hoy inaceptable. Lo importante, lo decisivo, fue haber traído al planeta el principio de libertad, o, como ellos decían, con una palabra de expresión más exacta, la franquía. El progreso posterior se ha reducido a discutir, de una parte, cuáles deben ser las acciones y materias en que la persona debe quedar franca; de otra, qué individuos tienen derecho a ella. En esto, como en otras muchas cosas, las burguesías accidentales no, han hecho más - que imitar las maneras inventadas por las viejas aristocracias feudales. Los "derechos del hombre" son franquicias y nada más. En ellas adquiere su significación más abstracta y general la sensibilidad jurídica de la Edad Media, que nuestra miopía nos presenta como contraria a la nuestra. Los señores de estas casas monstruosas que llamamos castillos han educado las masas galerromanas, celtíberas, toscanas, para el liberalismo." (448) Concluyendo nuestro autor: "el liberalismo es el fruto que, sobre los alcornoques, dieron los castillos." (449)

El esquema orteguiano descrito respecto al problema de la dicotomía democracia-liberalismo no escapa, sin embargo, a la crítica.

(448).- Ibidem pg. 417-418.

(449).- Ibidem pg. 415.

En efecto: tanto el uno como la otra nacen vinculados a la ascensión al poder económico y social de la clase — que triunfaría plenamente en el siglo XVIII en la mayoría de los países europeos, esto es, la burguesía. El liberalismo — constituye la "filosofía" de la nueva clase revolucionaria; — la democracia, su estandarte, su emblema político. (449-bis).

Ya en el siglo XVI, con el nacimiento de las monarquías absolutas y la conclusión histórica del feudalismo como forma política y económica europea, se empiezan a sentar las bases de la nueva filosofía. Descartes, en el plano del pensamiento teológico, darán al traste definitivamente con los pilares ideológicos mantenedores, y al mismo tiempo reflejo, del sistema medieval.

La Edad Media se ha caracterizado por su teocentrismo intelectual; la filosofía en ella no es sino ancilla theologias, y el criterio del dato revelado, interpretado institucionalmente, es la base de la concepción del mundo y de la vida. El cogito ergo sum cartesiano es la inversión del método escolástico. Si el método escolástico se caracteriza por el —

(449).- Ruggiero. Historia del liberalismo europeo, ya cit. —
bis pág. 373: "La relación entre el liberalismo y la democracia, tal como se ha venido manifestando en el transcurso de nuestra investigación, es, a la vez, de continuidad y de oposición. Nadie puede mejor que los principios sobre los cuales se basa la concepción democrática constituyan la explicación lógica de las premisas; ideales del liberalismo moderno. Se puede — compendiar en estas dos fórmulas: extensión de los derechos individuales a todos los miembros de la comunidad; y el derecho del pueblo, como una totalidad orgánica o gobernarse por sí mismo." Sin embargo, por otra parte, señala la divergencia entre ambas nociones en lo que se refiere a los partidos. Véase pgs. 384 y ss.

preestablecimiento de una "verdad" a la que seguidamente es preciso encontrar argumentos para probarla, el método cartesiano es el método de la duda absoluta que tan sólo no duda de sí misma. Si en la Edad Media el mundo como unidad creada por el Ser supremo se impone al hombre como criatura de aquél, en el Renacimiento el cartesianismo subjetiviza al mundo haciendo de la razón individual el criterio decisivo del conocimiento. Y de idéntico modo a como Descartes subjetiviza el mundo, Lutero subjetivizará la Escritura al hacer de la experiencia religiosa individual, esto es, de la conciencia, el intérprete válido de aquélla. En este sentido se puede decir que Lutero es cartesiano o, por el contrario, que Descartes actúa "en protestante" dentro del campo de la ciencia, aunque sea bien sabidas sus profundas convicciones católicas. Y es que ambos hombres representan un mismo fenómeno cultural: el nacimiento de la mentalidad moderna.

La ruptura cartesiana traerá consigo el avance de las ciencias y el retraimiento del mito dentro del pensamiento. La ruptura luterana posibilitará en el terreno de las luchas políticas la necesidad de la libertad religiosa y del carácter laico del Estado. Ambas, en definitiva, colocarán a la conciencia individual como categoría básica del conocimiento y destruirán, de esta forma, el carácter "objetivo" de la teología medieval.

El descubrimiento de las Américas y consecuentemente la enorme ampliación del mercado mundial; el debilitamiento progresivo de la clase feudal bajo la presión de la alianza de la incipiente monarquía con la clase comerciante, y el consiguiente establecimiento de los Estados nacionales marcan las líneas maestras del marco dentro del cual pudo desarrollarse la mentalidad moderna. Como consecuencia de las luchas religiosas en el seno de los nuevos Estados hubo necesidad de idear una nueva teoría política que supusiera la emancipación religiosa y el establecimiento de un Estado político.

Esta labor la llevaron eficazmente a cabo Maquiavelo, por un lado, y Bodino por otro. El primero, el menos maquiavélico de todos los escritores, proporcionando las bases para una ciencia política autónoma e hipotética; autónoma, por su independización definitiva de la teología y de la moral, - sustentadora de la "razón de Estado"; e hipotética por proponer una hipótesis como fin (el principado en El Príncipe, la república en los Discorsi) y estudiar los medios necesarios para conseguirla. En definitiva, la obra de Maquiavelo es un conjunto de juicios de realidad para construcción del Estado. El segundo, Juan Bodino, de más resabios medievales, por su experiencia política mediadora que aprendió del grupo de los políticos, supo acuñar un concepto que define a nivel teórico al Estado moderno: el concepto de soberanía. La soberanía, situándose por encima de las luchas religiosas e incluso polí

ticas, es la cualidad unitaria del poder, y posibilita asimismo la tolerancia. " La teoría de la soberanía, de Bodino, -dice Lasky - es la búsqueda consciente de una fórmula de paz en una época atormentada de la contienda civil"(450).

Aparece, pues, en el Renacimiento una nueva forma - de organización de la sociedad: el Estado; y esta forma se caracteriza por ser esencialmente política. A partir de este momento, la lucha entre la nobleza, representante del antiguo régimen feudal y titular de la propiedad territorial, contra la burguesía, clase ascendente por ser la detentadora de los medios de producción de la nueva era, se agudizará día tras día. Jurídicamente, esta lucha se traduce en la pugna entre la prevalencia del privilegio y, por tanto, de la desigualdad política, y el predominio de la ley como norma general y abstracta y, en consecuencia, de la igualdad política. De esto no se puede deducir, sin embargo, que la pugna se extienda entre la libertad y la igualdad, genéricamente consideradas.- El privilegium significa efectivamente libertad y la igualdad, genéricamente consideradas. El privilegium significa efectivamente libertad, pero libertad para el privilegiado; el carácter " personalista " de la organización política y consiguientemente de la organización jurídica no debe llegar, aparejada la confusión de considerar que el concepto de persona

(450).- Lasky, El liberalismo europeo. FCE. México, 1969, pág. 42.

- tal como se ha explicado más arriba que ha sido acuñado por el idealismo - sea un producto mental del feudalismo.

Nada más lejos de la realidad. Precisamente en el Medievo lo que mejor caracteriza a la concepción antropológica es su rigurosa progenie jerárquica. El hombre no tiene derechos en tanto que hombre, sino que los derechos y la consideración personal están íntimamente vinculados, son una derivación, de la situación en la jerarquía. Lo que define a unos hombres de otros es la separación tajante en la estructura político-social. Digamos que hay " grados " de personalidad o de ser persona en el mundo feudal. Ortega mismo lo dice explícitamente: " (...) se tienen derechos porque se es previamente persona viva, y se tienen más o menos estos o aquellos según los grados y potencias de esta ^{pre}jurídica personalidad" (451).

Así, pues, aquí no se está empleando el concepto de persona tal como ha sido acuñado por la filosofía idealista, posibilitador de una igualdad abstracto-formal de todos los hombres, y que, por tanto, no admite " grados " metafísicamente hablando, aunque los admita en el aspecto jurídico por las propias necesidades del tráfico y de garantía de los incapaces. Aquí se está empleando otro concepto de persona o, más bien, el concepto de personalidad; dicha noción no hace referencia al carácter genérico del hombre, a su forma de ser con

(451).- España invertebrada. O.C. III. pág. 116.

creta. La personalidad, lo que se ha llegado a ser, se convier-
te así en el elemento diferenciador y justificador de la reali-
dad. No hace mención, sin embargo, de forma primaria, a las -
cualidades morales e íntimas, sino ante todo a la situación en
la estructura jerárquica de la sociedad. Las cualidades del -
primer tipo serán un reflejo de dicha situación y no ésta -
producto de aquéllas. La categoría jurídica definidora del -
sistema feudal es, pues, el status.

No es de extrañar que nuestro autor haya parado men-
tes con tanto fervor en la estructura feudal, puesto que -
ella le proporcionaba un símbolo histórico de la concepción -
heroico - estitista. El Medievo está hecho por las egregias -
personalidades y las " masas " aún duermen sometidas dócilmen-
te al imperio de los mejores. Sin embargo lo que sí puede lle-
gar a sorprender, por implicar una falta grave de rigor histó-
rico, es la pretendida vinculación de la concepción jurídico-
política feudal y la del liberalismo europeo.

El liberalismo es la filosofía de la burguesía -
triunfante sobre la nobleza y en este sentido representa un -
espíritu antagónico con el predominante en el Régimen feudal.
Y si bien " hay que guardarse de la puerilidad de creer que -
este espíritu capitalista aparece de súbito al acabar la Edad
Media, y que de repente la mente humana se vuelve adquisitiva
(452) también es cierto que el espíritu moderno se forjó sus-

(452).- Lasky, op. cit. pág. 25.

tancialmente como respuesta al mundo medieval, en que predominaba una cultura de tipo eclesiástico, (453).

En el siglo XVI se construyen las bases sobre las que será posible construir todo el edificio teórico liberal:-- " Los fundamentos de una doctrina liberal - dice Lasky -, por decirlo así, se establecen en el siglo XVI. Existe una disciplina social cuyas sanciones son independientes del ideal religioso. Hay un Estado que se basta a sí mismo. Una disposición intelectual consciente, quizá un poco inquietamente consciente, de que una limitación del derecho especulativo es también una merma al derecho del poder material. Tenemos un nuevo mundo físico, tanto en el sentido geográfico como en el ideológico. Como el contenido de la experiencia es nuevo también se requieren postulados nuevos para su interpretación. Su carácter se está ya definiendo en el campo de la teoría social no menos que en los de la ciencia y de la filosofía. Su contenido es material y de este mundo, en vez de serlo espiritual y del venidero. Es expansivo, utilitario, confiado en sí mismo. Pone ante sí el ideal del dominio sobre la naturaleza por razón de la tranquilidad y comodidad que conferirá tal dominio. Es en su esencia el punto de vista de una nueva clase que, con autoridad, está convencida de que puede remoldar los destinos del hombre en forma mejor que en el pasado. Ha apuntado la filosofía sobre la que se propone proceder. En el

(453).- E. Thoelsh, El protestantismo y el mundo moderno. FCE México, 1967, págs. 13 y ss.

período siguiente procede sin vacilaciones a su definición - más cabal." (453-bis).

El derecho natural escolástico-medieval es sustituido por la concepción iusnaturalista racionalista. La quiebra del concepto unívoco de Dios como consecuencia del fragmentarismo religioso producido por la Reforma, y el talante individualista de la revolución cultural del Renacimiento, hace necesario que los pensadores de la nueva época busquen una realidad laica que, sustituyendo el papel del Ser supremo en el esquema iusnaturalista, cumpla idéntica función fundamentadora. ¿Y qué otro concepto más a propósito que el de la razón - en el cual basa toda su confianza la mentalidad moderna ? (454) Las obras de Grocio , Tomasio y Puffendorf van por este camino, así como también la teoría política inglesa (Hobbes, los levellers, Harrington) que desembocaría en Locke como el máximo representante de lo que Macpherson ha llamado, con cierto, el individualismo posesivo. (455).

Observa Locke: " Entiendo, pues, por poder político el derecho de hacer leyes que estén sancionadas con la pena -

(453).- Laszky, op. cit. págs. 74-85.
bis)

(454).- Véase Legas, Filosofía del derecho, ya cit. págs. 22 y ss. Asimismo Elias Diaz, Sociología y Filosofía del Derecho. Taurus. Madrid, 1971. págs. 280 y ss.

(455).- C.B. Macpherson, La teoría política del individualismo posesivo. Ed.: Fontanella. Barcelona, 1970. Trad.- de J. R. Capella.

capital, y en consecuencia, de las sancionadas con penas menos graves, para la reglamentación y la protección de la propiedad; y el de emplear las fuerzas del Estado para imponer la ejecución de tales leyes, y para defender a éste de todo atropello extranjero; y todo ello únicamente con miras al bien público". (456) Para este autor, por consiguiente, la propiedad es el elemento esencial de toda sociedad y, en consecuencia, la organización jurídica ha de tener por norte la defensa de la misma, y todo ello en interés del bien público. La propiedad es el derecho natural por excelencia para Locke y su sede personal es el individuo. En esto se diferencia radicalmente de Bodino, para quien, si bien la propiedad es también un elemento esencial de la República, dicha propiedad está ligada íntimamente a la familia (457) - Para Locke la propiedad es un derecho del individuo de carácter natural y previo al establecimiento de la sociedad civil " lo mismo si nos atenemos a la razón natural (...) que si nos atenemos a la Revelación " (458).

(456).- J. Locke, Ensayo sobre el Gobierno civil. Ed. Aguilar. Madrid, 1969, Trad. de Amado Lázaro Ros, Introducción de Luis Rodríguez Aranda. Pág. 4.

(457).- J. Bodino, Los seis libros de la República. Selección, traducción e introducción de Pedro Bravo. Ed. Instituto de Estudios Políticos, Universidad Central de Venezuela. Caracas. 1.966. Pág. 103: " República es un recto gobierno de varias.

(458).- Locke, op. cit. pág. 22.

Pero la propiedad no sólo se refiere a los bienes - exteriores a la persona sino que la persona en sí misma es ya propietaria de sus propio ser: " cada hombre tiene la propiedad de su propia persona"; de lo que se deriva que nadie puede imponer su voluntad a otro, y en esto consiste precisamente la libertad, en ser dueño de sí mismo; en definitiva, la libertad deriva de la propiedad. La propiedad de los bienes - exteriores es una manifestación de la propiedad anterior del hombre sobre él mismo y a modo de prolongación de ella: "siempre que alguien -observa Locke- saca alguna cosa del estado - en que la naturaleza la produjo y la dejó, ha puesto en esa cosa algo de su esfuerzo, le ha agregado algo que es propio suyo; y, por ello, la ha convertido en propiedad suya." (459)

Puesto que el hombre tiene la propiedad de su persona, esto es, es libre y por lo mismo independiente de la voluntad ajena, ingresará libremente en la sociedad civil, la cual tiene por esencial finalidad la salvaguardia de los derechos naturales del hombre-propietario: "El hombre -continúa - Locke-, según hemos demostrado ya, nace con un título a la perfecta libertad y al disfrute ilimitado de todos los derechos y privilegios de la ley natural. Tiene pues, por naturaleza, al igual que cualquier otro hombre o de cualquier número de hombres que haya en el mundo, no solo el poder de defender su propiedad, es decir, su vida, su libertad y sus bienes, contra los atropellos y acometidas de los demás; tiene también (459).-

el poder de juzgar y de castigar los quebrantamientos de esa ley cometidos por otros (...). Ahora bien: no pudiendo existir ni subsistir una sociedad política sin poseer en sí misma el poder necesario para la defensa de la propiedad, y para castigar los atropellos cometidos contra la misma por cualquiera de los miembros de dicha sociedad, resulta que solo existe sociedad política allí, y allí exclusivamente, donde cada uno de los miembros ha hecho renuncia de ese poder natural, entregándolo en manos de la comunidad para todos aquellos casos que no le impiden acudir a esa sociedad en demanda de protección para la defensa de la ley que ella estableció " (460).

El ingreso en la sociedad civil se realiza por " hombres libres, iguales e independientes por naturaleza", no pudiendo ninguno de ellos ser arrancado del estado de naturaleza " y sometido al poder político de otros sin que medie su propio consentimiento " (461) Y si los hombres deciden entrar en la sociedad civil es cabalmente porque ésta ha de garantizarles la eficaz protección de sus derechos. El derecho subjetivo bajo la forma de los derechos naturales del hombre tiene, pues, existencia antes que el derecho objetivo, el cual ha de limitarse a reconocer y garantizar al primero. " Todos los hombres

(460).- Locke, op. cit. pág. 64.

(461).- Ibidem, pág. 73.

nacen con un doble derecho. El primero es el de libertad de su propia persona, y ningún otro hombre tiene autoridad sobre ella, porque en cada hombre reside la libre disposición de la misma. El segundo es el derecho de heredar con sus hermanos los bienes de su padre, antes que ninguna otra persona." (462)

En definitiva, Locke representa el culmen del "individualismo jurídico y moral"; (463) y es precisamente la filosofía individualista la que proporciona las bases ideológicas para el establecimiento del sistema liberal y en la que se ve la burguesía como en un espejo. El individualismo liberal es un individualismo "generalizado": son todos los hombres los que son libres y propietarios. Naturalmente que esto constituye una tergiversación "teórica" de la realidad, pero a los efectos de nuestra crítica demuestra a todas luces la falsedad de la teoría orteguiana según la cual el liberalismo derivaría sus puntos de vista ideológicos de la mentalidad medieval. Nada más contrario a ésta que el individualismo burgués. Este es la justificación ideológica de una realidad social más profunda: la economía de mercado; en este sentido la teoría de Locke representa la "mercantilización"

(462).- Ibidem pg. 145.

(463).- G. Solari, Filosofía del derecho privado. Ed. Depalma. Tomo I. pg. 34.

del hombre al considerar, en primer lugar, que éste es antes que nada propietario -cualidad que le define por encima de - las otras- y, en segundo término y como consecuencia de esta característica, que las relaciones entre hombres son relaciones entre propietarios y que, por tanto, el trabajo es una mercancía que pertenece al trabajador y que como tal puede ser vendida, como cualquier otra, a quien pueda pagarla. Y por eso la categoría jurídica característica del liberalismo es el contrato. (464)

(464).- Macpherson, La teoría política del individualismo posesivo. Op. cit. Pgs. 225-226. "Los supuestos del individualismo posesivo pueden resumirse en las siete proposiciones siguientes:

- I) Lo que hace humano a un hombre es ser libre de la dependencia de las voluntades de los demás.
- II) La libertad de la dependencia de los demás significa libertad de cualquier relación con los demás salvo aquellas relaciones en las que el individuo entra voluntariamente por su propio interés.
- III) El individuo es esencialmente el propietario de su propia persona y de sus capacidades, por las cuales nada debe a la sociedad.
- IV) Aunque el individuo no puede alienar toda su propiedad sobre su propia persona, puede alienar su capacidad para trabajar.
- V) La sociedad humana consiste en una serie de relaciones mercantiles.
- VI) Dado lo que hace humano a un hombre es la libertad de las voluntades ajenas, la libertad de cada individuo solamente puede limitarse justamente por unas obligaciones y reglas tales que sean necesarias para garantizar la misma libertad a los demás.

Sí tiene razón Ortega en la consideración "personalista" del derecho por parte tanto de la mentalidad jurídica medieval como de la liberal; sin embargo, no tiene toda la razón, pues mientras que, como ya hemos señalado, en el sistema feudal la concepción personalista está íntimamente vinculada a la estructura jerárquica, en la modernidad el concepto de "persona" se hace extensivo a todos los hombres por el mero hecho de serlo. Así también mientras en el primer caso la personalidad no es un dato innato e inmanente al hombre sino que constituye una verdadera conquista, un hacerse a sí mismo, en el segundo el hombre es persona simplemente por ser, por haber nacido. En este sentido la concepción subjetivista del derecho en la Edad Media poco tiene que ver con la teoría liberal. Precisamente esta generalización de los derechos del hombre ha sido acremente increpada por nuestro autor: "La proclamación de los derechos del hombre —dice— sublime en teoría, se convirtió de hecho en el triunfo de los derechos del buen burgués. Cuando se pone a los hombres en igualdad de condiciones ante la lucha por la existencia, es

VII) La sociedad política es una invención humana para la protección de la propiedad que el individuo tiene sobre su propia persona y sobre sus bienes, y (por tanto) para el mantenimiento de relaciones de cambio debidamente ordenadas entre individuos considerados como propietarios de sí mismos."

seguro que triunfarán los peores, porque son los más." (465)

Y aún con mayor énfasis observa en otro lugar: —
"En el siglo XVIII ciertas minorías descubrieron que todo individuo humano, por el mero hecho de nacer, y sin necesidad de cualificación especial alguna, poseía ciertos derechos políticos fundamentales, los llamados derechos del hombre y — del ciudadano, y que en rigor, estos derechos comunes a todos, son los únicos existentes. Todo otro derecho afecto a dotes especiales quedaba condenado como privilegio (...) el sentido de aquellos derechos no era otro que sacar las almas humanas de su interna servidumbre y proclamar dentro de ellas — una cierta conciencia de señoría y signidad. ¿No era esto lo que se quería? ¿Que el hombre medio se sintiese amo, dueño, señor de sí mismo y de su vida? Ya está logrado ¿Por qué se quejan los liberales, los demócratas, los progresistas de hace treinta años? O ¿es que como niños quieren una cosa pero no sus consecuencias? Se quiere que el hombre medio sea señor. Entonces no extrañe que actúe por sí y ante sí, que reclame todos los placeres, que imponga decidido su voluntad, que se niegue a toda servidumbre, que se siga dócil a nadie, que — oculte su persona y sus ocios, que perfile su indumentaria: — son algunos de los atributos perennes que acompañan a la conciencia de señoría. Hoy los hallamos residiendo en el hombre

(465).— Musicali; en Incitaciones. El Espectador III. O.C. II 232.

medio, en la masa." (466)

Estas palabras nunca las pudo decir el liberal Ortega, sino el liberal arrepentido que comprende intuitivamente que liberalismo y democracia son términos que han nacido unidos y que en la democracia burguesa se han conciliado sin grandes traumas. Lo que no es capaz de admitir es que en la misma idea demoliberal está la destrucción lógica de su esencia, pues la libertad para todos conducirá a la larga a una lucha por la igualdad, esto es, por el hombre concreto sometido a la unilateralidad de su condición material, prescindiendo en consecuencia del hombre abstracto, representante del burgués propietario, que estima su propiedad por encima de la sociedad civil.

g) Ortega y Tocqueville.

En numerosas ocasiones se han señalado las conexiones de pensamiento existentes entre nuestro autor y Alexis de Tocqueville. En el presente apartado, y con la brevedad requerida en el contexto de esta obra, nos ocuparemos de analizar dicho parentesco, pero asimismo haremos hincapié en las diferencias que se encuentran entre ambos pensadores. Por otra parte, consideramos innecesarios reiterar aquí el

(466).- La rebelión de las masas. O.C. IV 151-152.

pensamiento orteguiano, ya analizado.

Tocqueville se sitúa entre los que se ha tenido a bien denominar "críticos de la democracia" o "profetas de la sociedad de masas." (467) Nacido de una familia aristocrática y, por tanto, íntimamente vinculado a la mentalidad feudal, vivirá el proceso posrevolucionario francés que acabará definitivamente con la clase social a la que pertenecía. Hombre de luces extraordinarias y gran observador, unirá a la nostalgia de un pasado que desaparece la necesidad del análisis objetivo de lo que acontece y de lo que ha de venir.

Su amor a la vieja libertad le hará considerarse a sí mismo como un liberal: "J'aurais, je pense, aimé la liberté dans tous les temps; mais je me sens enclin à l'adorer dans le temps où nous sommes." (468) "El aristócrata Tocqueville -dirá Legaz- era un "liberal". Este es otro rasgo decisivo de su personalidad, que en ningún modo ha de interpretarse a la ligera. Su liberalismo, de un lado, le insertaba en el mundo moderno, aunque aristócrata, no era un "reaccionario". (469)

(467).- J. Peter Mayer, Tocqueville. Ed. Tecnos. Madrid 1965. Pg. 18: "el gran profeta de la Edad de las Masas."

(468).- Alexis de Tocqueville, De la Démocratie en Amérique. Introduction par Harold J. Lasky. Note préliminaire par J.P. Mayer. Gallimard. Paris, 1961, en Oeuvres complètes. Tomo I, vol. 2^a, pg. 328.

(469).- Luis Legaz y Lacambra, Actualidad de Tocqueville. En Derecho y libertad. Abeledo Ed. Buenos Aires 1952. - pg. 87.

Su temor a la igualdad de la democracia y a sus — consecuencias le hará mirar con ojos turbados el porvenir.

Estas dos características harán de él un hombre en cierto modo contradictorio: por una parte se aferrará al pasado y exaltará las individualidades que germinaron bajo el Antáguo Régimen; por otra, considerará que el proceso destructor del mismo y la instauración de la democracia es un proceso irreversible que es preciso, por tanto, aceptar. Sin embargo esta aceptación es realizada de mal grado, como se asiente al mal inevitable. Su obra política gira, consecuentemente alrededor de este dilema.

Le preocupan fundamentalmente dos cuestiones: la primera, que es lo que le espera a la Francia burguesa, y la segunda, cómo se ha producido cambio tan radical en su patria, es decir, en qué consistió la Revolución.

Al primer problema dedicará su gran obra, De la Démocratie en Amérique; se da cuenta de que las condiciones de vida, tanto privada como política, que reinan en los Estados Unidos de Norteamérica son semejantes, si no las mismas, a las que camina su propio país. Cuando estudia el régimen político y las costumbres americanas no tiene otra preocupación sino la de sacar las suficientes consecuencias teóricas con respecto de la democracia en general que hagan posible a todo el mundo comprender cuál es el significado último de la Re

volución francesa. Al escribirla, ha procurado situarse no bajo el amparo de los principios de un partido y como defensor de los mismos, sino que su pretensión máxima ha consistido - en colocarse en el ámbito de la objetividad. Y en cierto modo, dentro de los límites que le imponen su contexto histórico y su situación personal, lo ha logrado.

Sobre el segundo problema escribiré L'Ancien Régime et la Révolution en la que mantendrá que la revolución de 1789 no es producto, como pensaba Burke y algunos otros contemporáneos, de una explosión histórica imprevista, nacida algo así como de la nada, sino que, por el contrario, tiene sus raíces más hondas en la evolución del Antiguo Régimen; muchas de las características que suelen ser referidas con exclusividad a la Revolución y al Régimen naciente con ella no fueron producto inédito sino que se realizaron en el seno de la vieja sociedad pasando intactas a la nueva. Esta obra, en definitiva, responde a las preguntas que el mismo Tocqueville se plantea: "L'événement est-il en effet si extraordinaire - qu'il a paru jadis aux contemporains? aussi inouï, aussi - profondément perturbateur et rénovateur qu'ils le supposaient? Quel fut le véritable sens, quel a été le véritable caractère, quels sont les effets permanents de cette révolution étrange et terrible? Qu'a-t-elle détruit précisément? Qu'a-t-elle créé?" (470)

(470).- Alexis de Tocqueville, L'Ancien Régime et la Révolution. Introduction par Georges Lefebvre. Note préliminaire par J.P.Mayer. Gallimard. Paris, 1952. Tome II vol 1^{er}. Pg. 81.

Ambas obras, a pesar de la distancia en el tiempo, mantienen la misma línea de pensamiento: el dilema libertad_ igualdad es el centro de toda la teoría política de Tocqueville y alrededor de él gira su reflexión." Les sociétés démocratiques qui ne sont pas libres peuvent être riches, raffinées, ornées, magnifiques même, puissantes par le poids de leur masse homogène; on peut y rencontrer des qualités privées, de bons pères de famille, d'honnêtes commerçants et des propriétaires très-estimables; on y verra même de bons chrétiens, car la patrie de ceux-là n'est pas de ce monde et la gloire de leur religion est de les produire au milieu de la plus grande corruption des mœurs et sous les plus mauvais gouvernements: l'empire romain dans son extrême décadence -- en était plein; mais ce qui ne se verra jamais, j'ose le dire, dans des sociétés semblables, ce sont de grands citoyens, et surtout un grand peuple, et je ne crains pas d'affirmer que le niveau commun des cœurs et des esprits ne cessera jamais de s'y abaisser tant que l'égalité et le despotisme y seront joints. Voilà ce que je pensais et ce que je disais il y a vingt ans. J'avoue que, depuis, il ne s'est rien passé dans le monde qui m'ait porté à penser et à dire autrement. Ayant montré la bonne opinion que j'avais de la liberté dans un temps où elle était en faveur, on ne trouvera pas mauvais -- que j'y persiste quand on la délaisse." (471)

En último término se trata de dilucidar a qué libertad se refiere Tocqueville y a qué despotismo. El término "libertad", en efecto, es sumamente polémico, ya que no hay ideología que no la reivindique como propia. Veamos cómo cuando el ilustre pensador francés defiende la libertad se refiere primativamente a la "libertad aristocrática", esto es, a la libertad frente a la organización jurídica que proporciona el statue personal. Tendrá ciertos atisbos de comprensión del significado de la libertad burguesa, pero en este punto no será enteramente coherente.

I) libertad aristocrática y libertad democrática.

Magistralmente describe Tocqueville la esencia de la libertad aristocrática. Oigamos sus palabras: "On aurait donc bien tort de croire que l'ancien régime fut un temps de servilité et de dépendance. Il y régnait beaucoup plus de liberté que de nos jours; mais c'était une espèce de liberté irrégulière et intermittente, toujours contractée dans la limite des classes, toujours liée à l'idée d'exception et de privilège, qui permettait presque autant de braver la loi que l'arbitraire, et n'allait presque jamais jusqu'à fournir à tous les citoyens les garanties les plus naturelles et les plus nécessaires. Ainsi réduite et déformée, la liberté était encore féconde. C'est elle qui, dans le temps même où la centralisation travaillait de plus en plus à égaliser, à assou-

plir et à ternir tous les caractères, conserva dans un grand nombre de particuliers leur originalité native, leur coloris et leur relief, nourrit dans leur cœur l'orgueil de soi, et y fit souvent prédominer sur tous les goûts le goût de la -- glire. Par elle se formèrent ces âmes vigoureuses, ces génies fiers et audacieux que nous allons voir paraître, et qui feront de la révolution française l'objet tout à la fois de l'admira-- rion et de la terreur des générations qui la suivent. Il se-- rait bien étrange que des vertus si mâles aussent pu croître sur un sol où la liberté n'était plus." (472)

La libertad aristocrática es, pues la libertad del privilegio; no proviene de la norma jurídica, como concesión del aparato de poder político, sino que tiene su raíz en los propios límites de las clases. Cuando Tocqueville habla de -- las "clases sociales" se refiere siempre tan sólo a dos, las que están en lucha evidente en su época: la nobleza y la bur-- guesía. La clase proletaria, el "pueblo" como el gusta decir, no entra en escena sino como el coro general en la tragedia -- griega, que contempla e incluso a veces actúa, pero nunca pro-- tagoniza. La libertad aristocrática tendrá graves defectos: -- no llega a proporcionar a todos los ciudadanos las garantías más naturales y necesarias, y aquí tocqueville está compren--

(472).-- Tocqueville, L'Ancien Régime et la Revolution. vol I^a pgs. 176-177.

diendo el punto de vista de la burguesía que es el de la generalización de la libertad, pero tiene grandes virtudes. Sobre ella se han formado ilustres personalidades y vigorosos caracteres. Incluso los que hicieron la revolución eran orgullosos y seguros de sí mismos gracias a las viriles virtudes que habían heredado del Antiguo Régimen.

El gran peligro de la democracia es para Tocqueville el no asimilar en su seno la libertad; en definitiva que la igualdad ahogue aquélla y extinga su vida. Por eso dice: "Ainsi, il ne s'agit point de reconstruire une société aristocratique, mais de faire sortir la liberté du sein de la société démocratique où Dieu nous fait vivre." (473) Por otra parte afirma que democracia y libertad son términos consuetudinarios: "Or les mots démocratie, gouvernement démocratique ne peuvent valoir dire qu'une chose, suivant la vraie signification des mots: un gouvernement auquel le peuple prend une part plus ou moins grande. Son sens est intimement lié à l'idée de la liberté politique. Appeler démocratique un gouvernement où la liberté politique ne se trouve pas, c'est dire une absurdité palpable suivant le véritable sens du mot." (474) Ortega critica duramente estas palabras, aludiendo a su esquema de radical separación de democracia y libertad, —

(473).— Tocqueville, De la Démocratie en Amérique. V. 2ª — pg. 328.

(474).— Tocqueville, Mélanges pgs. 184-185. Citado por Ortega, Meditación de Europa. O.C. IX 250, nota pie de pg. véase también Tocqueville y su tiempo. En Otros escritos afines. O.C. IX. 330-331.

constituyéndose la una en radical antagonismo con la otra: -
"No puede decirse -observa, comentando las palabras citadas-
de Tocqueville- que la interpretación de Tocqueville salve -
a la palabra "démocratie" de su ingénita confusión. Es más,
la definición de Tocqueville, que era un hombre genial, reve-
laría un radical desconocimiento de lo que es la democracia,
a pesar de haber dedicado a su estudio entera su vida. Pues
es bien claro que la democracia por sí es enemiga de la li-
bertad y por su propio peso, si no es contenida por otra -
fuerzas ajenas a ella, lleva al absolutismo mayoritario." -
(475)

Sin embargo, la opinión de Tocqueville es más acer-
tada que la de nuestro autor. En el más preclaro pensamiento
liberal libertad e igualdad son concebidas de manera unita-
ria; la igualdad consiste en que todos los hombres son libres;
de esta forma, la igualdad se constituye en base formal de un
contenido representado por la libertad. Se trata, por consi-
guiente, de una igualdad política que por un lado plasmará -
en la idea del individualismo abstracto del individuo frente
al Estado, y por otro en la igualdad jurídica ante la ley. -
Deja intacta la estructura clasista y toma cuerpo de la uni-
versalización abstracta del concepto de persona. (476)

(475).- Meditación de Europa. O.C. IX 250, nota pie de pg. -
Véase también Tocqueville y su tiempo. En Otros escri-
tos ajenos. O.C. IX. 330-331.

(476).- Véase André Vachet, La ideología liberal. Prólogo de
Henri Lefebvre. Ed. Fundamentos. Madrid 1972. Vol. I
pg. 175 y ss.

Tocqueville ha intuido esta coimplicación entre ambos conceptos pero no la ha desarrollado convenientemente. - Si bien acepta que los norteamericanos han conseguido el desarrollo de la libertad en la democracia mediante un inteligente proceso de institucionalización (separación de poderes con gran autonomía y pero político para el poder judicial, - descentralización en los condados y las comunas, importancia de las asociaciones políticas, de los partidos y, consecuentemente, de la prensa) (477) el meollo de su obra será llamar la atención sobre los peligros a que la democracia puede conducir: "J'ai pensé que beau coup se chargeraient d'annoncer les biens nouveaux que l'égalité promet aux hommes, mais que peu oseraient signaler de loin les périls dont elle les menace. C'est donc principalement vers ces périls que j'ai dirigé mes regards et, ayant cru les découvrir clairement, je n'ai pas eu la lâcheté de les taire." (478)

Todos estos peligros se resumen en una expresión: el despotismo de la mayoría. Esta faceta sí es objeto de alabanza por parte de nuestro autor: "Pero Tocqueville observa

(477).- Tocqueville, De la Démocratie en Amérique. Vol 2º. - Pg. 110: "Les Américains ont combattu par la liberté l'individualisme que l'égalité faisait naître, et ils l'ont vaincu."

(478).- Tocqueville, De la Démocratie en Amérique Vol. 2º pg. 8.

Ortega- tiene más y mejor que decir sobre la democracia. Es__
él por lo pronto quien nos dice que "elle inmatérialise le &
despotisme"." (479)

II) el despotismo de la mayoría

"Il est de l'essence même des gouvernements dé__
mocratiques que l'empire de la majorité y soit absolu; car en
dehors de la majorité, dans les démocraties, il n'y a rien -
qui résiste." (480)

"L'empire moral de la majorité se fonde en partie__
sur cette idée, qu'il y a plus de lumière et de sagesse ---
dans beaucoup d'hommes réunis que dans un seul, dans le nom__
bre des législateurs que dans le choix. C'est la théorie de__
l'égalité appliquée aux intelligences. Cette doctrine attaque
l'orgueil de l'homme dans son dernier asile: aussi la minorí__
té l'admet-elle avec peine; elle ne s'y habitu qu'à la lon__
gue. (...) L'empire moral de la majorité se fonde encore sur
ce principe, que les intérêts du plus grand nombre doivent -
être préférés à ceux du petit."

"La majorité a donc aux Etats-Unis une immense puis__
sance de fait et une puissance d'opinion presque aussi grande;
et lorsqu'elle est une fois formée sur une question, il ny a

(479).- Meditación de Europa. O.C. IX pg. 250 nota pie de pg.

(480).- Tocqueville, De la Démocratie en Amérique, vol 1^{er} pg.
257:

pour ainsi dire point d'obstacles qui puissent, je ne dirai pas arrêter, mais même retarder sa marche, et lui laisser le temps d'écouter les plaintes de ceux qu'elle écrase en passant. Les conséquences de cet état de choses sont funestes et dangereuses par l'avenir." (481)

Nuestras glosas poco pueden añadir de explicativo a la maravillosa prosa gala del ilustre pensador. Nadie como él ha expresado mejor el sentimiento de los "viejos" liberales ante la democracia.

Junto a su odio íntimo por todo tipo de despotismo, sea del signo que sepa señalar Tocqueville la característica totalizadora del despotismo democrático. El criterio de la mayoría es en la democracia tan omnipotente y sus diardianes tan numerosos que al individuo y a las minorías se le niegan prácticamente su existencia como tales.

"La toute-puissance me semble en soi une chose mauvaise et gangereuse. Son exercice me paraît au-dessus des forces de l'homme, quel qu'il soit, et je ne vois que Dieu qui puisse sans danger être tout-puissant, parce que sa sagesse et sa justice sont toujours égales à son pouvoir. Il n'y a donc pas sur la terre d'autorité si respectable en elle-même, ou revêtue d'un droit si sacré, que je voulusse laisser

agir sans contrôle et dominer sans obstacles. Lors donc que je vois accorder le droit et la faculté de ~~tru~~ faire à une puissance quelconque, qu'on l'appelle peuple ou roi, démocratie ou aristocratie, qu'on l'exerce dans une monarchie ou sans une république, je dis: là est le germe de la tyrannie, et je cherche à aller vivre sous d'autres lois.

Ce que je reproche le plus au gouvernement démocratique, tel qu'on l'a organisé aux Etats-Unis, ce n'est pas, comme beaucoup de gens le prétendent en Europe, sa faiblesse, mais au contraire sa force irrésistible. Et ce qui me répugne le plus en Amérique, ce n'est pas l'extrême liberté qui y règne, c'est le peu de garantie qu'on y trouve contre la tyrannie.

Lorsqu'un homme ou un parti souffre d'une injustice aux Etats-Unis, à qui voulez-vous qu'il s'adresse? A l'opinion publique? c'est elle qui forme la majorité; au corps législatif? il représente la majorité et lui obéit aveuglément; au pouvoir exécutif? il est nommé par la majorité et lui sert d'instrument passif; à la police? la force publique n'est autre chose que la majorité sous les armes; au jury, c'est la majorité revêtue du droit de prononcer des arrêts: les juges eux-mêmes, dans certains Etats, sont élus par la majorité." (482)

(482).- Tocqueville, De la Démocratie en Amérique, vol 1^{er} -- pg. 263.

La única forma de evitar el despotismo democrático, dirá Tocqueville, es introducir en las costumbres rasgos de sulzura y tolerancia. Nunca han estado tan identificados la estructura política de una sociedad y su modo íntimo de ser; una sociedad intolerante organizada democráticamente tiene posibilidad de llevar su intolerancia a límites insospechados. Así, durante el Antiguo Régimen, bajo las monarquías ~~absolutas~~ absolutismo podía recaer sobre los cuerpos y los actos exteriores, pero no sobre el pensamiento que siempre escapaba al control del déspota. En la democracia, sin embargo, la mayoría está en todos los sitios y puede ejercer su tiranía sobre la opinión: "tant que la majorité est dévoteuse, on parle; mais dès qu'elle s'est irrévocablement prononcée, chacun se tait, et amis comme ennemis semblent alors s'attach cher de concert à son char." (483)

De esta manera la opinión de la masa se convierte en la opinión conductora de la sociedad, ya que no hay nada que queda contra ella. Mientras que en las épocas de aristocracia la muchedumbre se reconocía en la opinión superior de individualidades destacadas por su gran capacidad intelectual y moral, la igualación de las condiciones ha llevado a los hombres a no reconocer superioridad alguna y por tanto -

(483).- Ibidem pg. 265.

a erigir la opinión mayoritaria en patrón de las conductas - y de los modos de pensar: " Lorsque les conditions sont inégales et les hommes dissemblables, il y a quelques individus - très éclairés, très savants, très puissants par leur intelligence, et une multitude très ignorante et fort bornée. Les gens qui vivent dans les temps d'aristocratie sont donc naturellement portés à prendre pour guide de leurs opinions la raison supérieure d'un homme ou d'une classe, tandis qu'ils sont peu disposés à reconnaître l'infirmité de la masse. Le contraire arrive dans les siècles d'égalité. A mesure que les citoyens deviennent plus égaux et plus semblables, le penchant de chacun à croire aveuglément un certain homme ou une certaine classe, diminue. La disposition qu'à en croire la masse augmente, et c'est de plus en plus l'opinion qui mène le monde." (484) Se produce, pues, la rebelión de las masas contra todo lo superior.

Irónicamente arguye Tocqueville contra la bestia democrática: " On avait pensé, jusqu'à nous, que le despotisme était odieux, quelles que fussent ses formes. Mais on a découvert de nos jours qu'il y avait dans le monde des tyrannies légitimes et de saintes injustices, pourvu qu'en les exerçat au nom du peuple ". (485).

Por último; en contra de la ley promulgada por la mayoría y en contra de la opinión sostenida por la masa, el pensador francés considera superiores a la ley promulgada por la razón y a la opinión que ésta proporciona. La verdad es la

(484).- Tocqueville, De la Démocratie en Amérique, vol. 2º - pág. 17-18.

(485).- Ibidem, vol. 1º, pág. 413.

verdad, viene a decir, independientemente de quien la diga - o de quien la acepta. " Je regarde comme impie et détestable cette maxime, qu'en matière de gouvernement la majorité d'un peuple a le droit de tout faire, et pourtant je place les - volontés dans de la majorité l'origine de tous les pouvoirs. Suis - je en contradiction avec moi-même ? Il existe une - loi générale qui a été faite ou du moins adoptée, non pas seulement par la majorité de tel ou tel peuple, mais par la majorité de tous les hommes. Cette loi, c'est la justice.. La justice forme la borne du droit de chaque peuple. Une nation est comme un jury chargé de représenter la société universelle et d'appliquer la justice qui est sa loi. Le jury, qui - représente la société, doit-il avoir plus de puissance que - la société elle-même dont il applique les lois ? Quand donc je refuse d'obéir à une loi injuste, je ne dénie point à la - majorité le droit de commander; j'en appelle seulement de la - souveraineté du peuple à la souveraineté du genre humain" - (486).

En definitiva la crítica de Tocqueville a la democracia como forma política se centra en el principio de la - mayoría. Para él dicho principio deriva del de la igualdad.- Sin embargo, para Kelsen esto constituye un error ya que según este autor es la libertad quien da fundamento al mencio-

nado principio. (487).

III) La centralización.

Otro punto de contacto de nuestro autor con Tocqueville hace referencia a la centralización del poder, en definitiva a la estatalización de la vida. Es una consecuencia - de la omnipotencia de la mayoría; bajo su empuje, las diferencias políticas desaparecen de forma gradual y la tendencia general a la igualdad de condiciones que produce la democracia tiene su manifestación en el ámbito administrativo.

Para Tocqueville la centralización administrativa no es producto de la Revolución, sino que tiene sus orígenes y su formación en el Antiguo Régimen. De ahí que sostenga -

(487).- Kelsen, Valor y esencia de la democracia, y cit. -
pág. 22-23: " De esta (la idea de la libertad) debe derivarse el principio de la mayoría, y no, como suele hacerse, de la idea de igualdad. Desde luego es supuesto del principio de la mayoría el valor igual de las opiniones de los diversos individuos. Pero esta igualdad es sólo una imagen, y no puede significar la efectiva emansurabilidad de las voluntades o de las personalidades humanas ni tampoco la posibilidad de sumarlas. Sería imposible justificar el principio de la mayoría diciendo que más votos tienen mayor peso que menor cantidad de ellos. (...) Si se tratase de inferir el principio de la mayoría de la sola idea de igualdad, se le daría el carácter mecánico y ausente de espiritualidad que le reprochan los partidarios de la autocracia. (...) La sola idea de que, si no todos, sean libres el mayor número posible de hombres, es decir, que el menor número posible de ellos tenga una voluntad opuesta a la voluntad general del orden social, conduce, de un modo lógico, al principio de la mayoría".

que la Revolución no ha sido producto de una explosión espontánea, sino que ha madurado a lo largo de mucho tiempo. La centralización, que precisamente es considerada por muchos de sus contemporáneos como labor del nuevo Régimen y que constituye uno de sus pilares fundamentales, se fraguó antes de él, bajo la monarquía absoluta: " (...) la centralisation (...) c'est, au contraire, un produit de l'ancien régime, et j'ajouterai, la seule portion de la constitution politique de l'ancien régime qui ait survécu à la Révolution, parce que c'était la seule qui pût s'accommoder de l'état social nouveau que cette Révolution a créé. " (488) Para Tocqueville la Revolución comenzó, pues, mucho antes de 1789, ya que al destruir paulatinamente los poderes de la aristocracia feudal, que era la clase que mantenía la descentralización administrativa, se destruyó asimismo ésta y, como consecuencia, Francia se precipitó hacia la centralización. Esta, por consiguiente, es, en el campo de la administración, el producto de la lucha y del triunfo progresivo de la burguesía sobre la aristocracia, que al final del Antiguo Régimen se había convertido en una clase palaciega, totalmente desvinculada de sus antiguos poderes territoriales. " Si l'on me demande comment cette portion de l'ancien régime a pu être ainsi transportée tout d'une pièce dans la société nouvelle et s'y incorporer, je répondrai que, ni la centralisation n'a point -

(488).- Tocqueville, L'ancien Régime et la Révolution, vol. 1.
1.^a pag. 107.

péri dans la Révolution, c'est qu'elle était elle-même le commencement de cette révolution et son signe; et j'ajouterai que, quand un peuple a détruit dans son sein l'aristocratie, il court vers la centralisation comme de lui-même. Il faut alors bien moins d'effort pour le précipiter sur cette pente que pour l'y retenir. Dans son sein tous les pouvoirs tendent naturellement vers l'unité, et ce n'est qu'avec beaucoup d'art qu'on peut parvenir à les tenir divisés. La révolution démocratique, qui a détruit tant d'institutions de l'ancien régime, devait donc consolider celle-ci, et la centralisation trouvait si naturellement sa place dans la société que cette révolution avait formée qu'on a pu aisément la prendre pour une de ses oeuvres." (489)

Distingue Tocqueville dos tipos de centralización: la gubernamental y la administrativa. La primera atiende a los asuntos de índole general ("tels que la formation de lois générales et les rapports du peuple avec les étrangers") mientras que la segunda se fija en los intereses especiales y referentes a diversas partes de la nación. (490) Y si bien considera que la primera es necesaria para que una nación pueda vivir y prosperar, respecto de la administrativa cree que ocasiona graves males: "je pense -dise- que la centralización

(489).- Ibidem, pg. 129.

(490).- Tocqueville, De la Démocratie en Amérique. Vol. 1^{re} - pgs. 86-87.

administrative n'est propre qu'à énerver les peuples qui s'y soumettent, parce qu'elle tend sans cesse à diminuer parmi eux l'esprit de cité. La centralisation administrative parvient, il est vrai, à réunir à une époque donnée, et dans un certain lieu, toutes les forces disponibles de la nation, — mais elle nuit à la reproduction des forces. Elle la fait triompher le jour du combat et diminue à la reproduction des forces. Elle la fait triompher le jour du combat et diminue à la longue sa puissance. Elle peut donc concourir admirablement à la grandeur passagère d'un homme, non point à la prospérité durable d'un peuple." (491)

La centralización total acostumbra a los hombres a obedecer "en tout et tous les jours", les hacer perder su voluntad privada y les aisla los unos de los otros al no poder participar activamente en los asuntos de su región. Acaba haciendo amar la uniformidad por ella misma y ahogando toda — iniciativa privada y la visión de conjunto que los individuos pueden tener de su patria. Por eso piensa Tocqueville que las instituciones provinciales son útiles a todos los pueblos, — pero singularmente necesarias en las democracias. "On peut — dire (...) que dans une aristocratie le peuple est à l'abri du excés du despotisme, parce qu'il se trouve toujours des —

(491).— Ibidem, pgs. 87-88.

forces organisées prêtes à résister au despote. Une démocratie sans institutions provinciales ne possède aucune garantie contre de pareils maux. Comment faire supporter la liberté dans les grandes choses à une multitude qui n'a pas appris à s'en servir dans les petites? Comment résister à la tyrannie dans un pays où chaque individu est faible, et où les individus ne sont unis par aucun intérêt commun?" (492)

La centralización es particularmente peligrosa en los períodos democráticos, ya que la democracia, por naturaleza, como consecuencia lógica de la omnipotencia de la mayoría, tiende naturalmente a ella. "Je pense que, dans les siècles démocratiques qui vont s'ouvrir, l'indépendance individuelle et les libertés locales seront toujours un produit de l'art. La centralisation sera le gouvernement naturel." (493) La concentración del poder está en razón directamente proporcional a la servidumbre individual y ambas "creîtront donc, chez les nations démocratiques, non seulement en proportion de l'égalité, mais en raison de l'ignorance!" (494)

Por último, Tocqueville, como Ortega respecto de la "estatalización", ve en la centralización un síntoma social

(492).- Ibidem pg. 96.

(493).- Ibidem vol. 2º pg. 303.

(494).- Ibidem pg. 306.

lizante: " (...) la centralisation et le socialisme sont des produits du même sol; ils sont, relativement l'un à l'autre, ce que le fruit cultivé est au sauvageon. De tous les hommes de leur temps, (se refiere a Morelly, autor de el Código de la naturaleza) ce sont les économistes qui paraîtraient le - moins dépayés dans le nôtre; leur passion pour l'égalité est si décidée et leur goût de la liberté si incertain qu'ils ont un faux air de contemporains." (495)

IV) el profeta de la sociedad de masas.

Para Tocqueville, como para Ortega, la democracia no es sólo una forma de organización política, sino también una forma de vida; es más: fundamentalmente es una forma de vida, de la que derivarán, como consecuencia lógica, - las estructuras políticas.

Ve marchar la sociedad hacia un estado en el que a las costumbres sean dulces y apacibles, pero destructoras de toda individual característica y que en último término conduzca a los hombres a un materialismo blanco y grisero. " Ce que je reproche à l'égalité, ce n'est pas d'entraîner les -- hommes à la poursuite des jouissances défendues; c'est de -- les absorber entièrement dans la recherche des jouissances -

(495).- Tocqueville, L'Ancien Régime et la Révolution, Vol. 1.
1^{re} pg. 214.

dépendues; c'est de les absorber entièrement dans la recherche des jouissances permises. Ainsi, il pourrait bien s'établir dans le monde une sorte de matérialisme honnête qui ne corromprait pas les âmes, mais qui les amollirait et finirait par détendre sans bruit tous leurs ressorts." (496)

Lo que caracteriza dicho materialismo es el amor al bienestar hasta extremos de colocar todo lo que a él no se reduzca en un grado secundario e independiente. "(...) parmi toutes les passions que l'égalité fait naître ou favoriser, - il en est une qu'elle rend particulièrement vive et qu'elle dépose en même temps dans le coeur de tous les hommes: c'est l'amour du bien-être. Le goût du bien-être forme comme le trait saillant et indélébile des âges démocratiques". (497)

" L'amour du bien-être -dice en otro lugar- est devenu le goût national et dominant; le grand courant des passions humaines porte de ce côté, il entraîne tout dans son coeur." - (498).

El amor al bienestar es producto del principio democrático por excelencia, esto es, del principio de la mayoría. La democracia, en efecto, no persigue -según Tocqueville- lo

(496).- Tocqueville, De la Démocratie en Amérique. Vol. 2º, 138-139.

(497).- Tocqueville, De la Démocratie en Amérique. Vol. 2º - pg. 33.

(498).- Ibidem, pg. 136.

grar el bienestar para todos sino para el mayor número. El bienestar mayoritario, de otra parte, favorece cualquier forma de gobierno, pero particularmente el democrático, en el que la mayoría tiene la última palabra: " Le bien - être général favorise la stabilité de tous les gouvernements, mais particulièrement du gouvernement démocratique, qui repose sur les dispositions du plus grand nombre, et principalement sur les dispositions de ceux qui sont les plus exposés aux besoins. Lorsque le peuple gouverne, il est nécessaire qu'il soit heureux, pour qu'il ne bouleverse pas l'Etat ". (499).-- Por otra parte, el amor al bienestar se traduce en la importancia absoluta de las riquezas materiales en las democracias; el dinero en ellas lo puede todo y, al final, cualquier esfuerzo humano, si quiere ser valorado, ha de verse traducido en moneda. A la aristocracia real del espíritu ha sucedido la del dinero, siendo éste quien marca las diferencias entre los hombres. " Les hommes qui vivent dans les temps démocratiques ont beaucoup de passions; mais la plupart de leurs passions aboutissent à l'amour des richesses ou en sortent. Cela ne vient pas de ce que leurs âmes sont plus petites, mais de ce que l'importance de l'argent est alors est alors réellement plus grande. (...) il ne reste plus guère que l'argent qui crée des différences très visibles entre eux (les hommes) et qui puisse en mettre quelques- -

-uns hors de pair ". (500).

Se produce así una auténtica confusión de todas las clases (repetimos que para Tocqueville el proletariado aún no tiene existencia colectiva como clase social) y se puede decir que es el reinado de la "clase media". El sentimiento que predomina entonces, cuando ha desaparecido el criterio aristocrático de las cualidades personales, es el de la apariiencia del lujo, pues en él está el prestigio social: " Dans la confusion de toutes les classes, chacun espère pouvoir paraître ce qu'il n'est pas et se livre à de grands efforts pour y parvenir. La démocratie ne fait pas naître ce sentiment, qui n'est que trop naturel au cœur de l'homme; mais elle l'applique aux choses materiales: l'hypocrisie de la vertu est de tous les temps; celle du luxe appartient plus particulièrement aux siècles démocratiques".)501) Y como consecuencia del gusto por la apariencia germina otro sentimiento de peor talante aún: la envidia. " Il ne faut pas dissimuler que les institutions démocratiques développent à un très haut degré le sentiment de l'envie dans le cœur humain ". (502) Todo ello deriva, en definitiva, en el acrecentamiento del egoísmo y del aislacionismo individualista. Tocqueville ha descrito un tipo de hombre que se -

(500).- Ibidem vol. 2º pág. 236.

(501).- Ibidem, pág. 56.

(502).- Ibidem vol. 1º pág. 214.

asemeja al hombre-masa analizado por nuestro autor, encerrado en sí mismo, que no soporta la presencia de las egregias personalidades y cuyo máximo afán es encontrarse seguro de su bienestar material. El individuo en cuanto tal desaparece y -- quien cobra existencia real y vigorosa es la sociedad, la muchedumbre. Y la causa última de todos los efectos descritos es la igualdad de condiciones que la democracia trae consigo: " A mesure que les conditions s'égalisent chez un peuple, les individus paraissent plus petits et la société semble plus grande, ou plutôt chaque citoyen, devenu semblable à tous les autres, se perd dans la foule, et l'on n'aperçoit plus que la vaste et magnifique image du peuple lui-même. Cela donne naturellement aux hommes des temps démocratiques une opinion très haute des privilèges de la société et une idée fort humble des droits de l'individu. Ils admettent aisément que l'intérêt de l'un est tout et que celui de l'autre n'est rien. Ils accordent assez volontiers que le pouvoir qui représente la société possède beaucoup plus de lumière et de sagesse qu'aucun des hommes qui le composent, et que son devoir, aussi bien que son droit, est de prendre chaque citoyen par la main et le conduire." (503)

En este estado de cosas los hombres se vuelven mansos y tímidos, y si no son capaces de grandes vicios tampoco hay individuos que alcancen cimas elevadas de la virtud. La tónica general es la moderación y ya no son necesarios los --

(503).-- Tocqueville, De la Démocratie en Amérique. Vol. 2ª - pg. 298.

grandes tiranos que explotan a los pueblos, sino que el soberano se convierte en tutor, que cuida de los sinsabores de los súbditos. Estos se someten a aquél afable y dulcemente, pues de él esperan el alivio de sus preocupaciones. Aislados en sí mismos, hacen de la vida privada el manantial de su felicidad y ya nadie se interesa en la vida pública por los demás sino en tanto en cuanto obtiene un beneficio particular. La voluntad y la originalidad menguan cada día y la masa de los hombres aparece como un pacífico rebaño cuyos pastores les evitan todo cuidado y también toda creación y desenvolvimiento personal.

Con estas bellísimas palabras describe Tocqueville la situación de la sociedad de masas:

" Lorsque je songe aux petites passions des hommes de nos jours, à la mollesse de leurs mœurs, à l'étendue de leurs lumières, à la pureté de leur religion, à la douceur de leur morale, à leurs habitudes laborieuses et rangées, à la retenue qu'ils conservent presque tous dans le vice comme dans la vertu, je ne crains pas qu'ils rencontrent dans leurs chefs des tyrans, mais plutôt des tuteurs.

Je pense donc que l'espèce d'oppression dont les peuples démocratiques sont menacés ne ressemblera à rien de ce qui l'a précédée dans le monde; nos contemporains ne sauraient en trouver l'image dans leurs souvenirs. Je cherche en vain moi-même une expression qui reproduise exactement l'idée que

je mén forme et la renferme; les anciens mots de despotisme_ et de tyrannie ne conviennet point. La chose est nouvelle, - il faut donc tâcher de la féfinir, puisque je ne peux la nommer.

Je veux imaginer sur quels traits nouveaux le despotisme pourrait se produire dans le monde; je vois une foule innombrable d'hommes semblables et égaux qui tournent — sans repos sur eux-mêmes nor se procurer de petis et vulgaires plaisirs, dont ils emplissent leur âme. Chacun d'eux, retiré à l'écart, est comme étranger 'a la destinée de tous les autres: ses enfrants et ses amis particuliers forment pour — lui toute l'espèce humaine; quant au demeurant de ses concitoyens, il est à côté d'eux, mais il ne les voit pas; il les — touche et ne les sent point; il n'existe qu'en lui même et — pour lui seul, et, s'il lui reste encore une famille, on — peut dire du moins qu'il né plus de patrie.

Au-dessus de ceux-là s'élève un pouvoir immense et tutélaire, qui se charge seul d'assurer leur jouissance et — de veiller sur leur sort. Il est absolu, détaillé, régulier, prévoyant et doux. Il ressemblerait à la puissance paternelle si, comme elle, il avait pour objet de préparer les hommes à l'âge viril; mais il ne cherche, au contraire, qu'à les fixer irrévocablement dans l'enfance; il aime que les citoyens se réjouissent, pourvu qu'ils ne songent qu'à se réjouir. Il Travaille volontiers à leur bonheur; mais il veut en être —

l'unique agent et le seul arbitre; il pourvoit à leur sécurité, prévoit et assure leurs besoins, facilite leurs plaisirs, conduit leurs principales affaires, dirige leur industrie, règle leurs successions, divise leurs héritages; que ne peut-il leur ôter entièrement le trouble de penser et la peine de vivre?

C'est ainsi que tous les jours il rend moins utile et plus rare l'emploi du libre arbitre; qu'il renferme l'action de la volonté dans un petit espace, et dérobe peu à peu chaque citoyen jusqu'à l'usage de lui-même. L'égalité a préparé les hommes à toutes ces choses; elle les a disposés à les souffrir et souvent même à les regarder comme un bienfait.

Après avoir pris ainsi tour à tour dans ses puissantes mains chaque individu, et l'avoir pétri à sa guise, le souverain étend ses bras sur la société tout entière; il en couvre la surface d'un réseau de petites règles compliquées, minutieuses et uniformes, à travers lesquelles les esprits - plus originaux et les âmes les plus vigoureuses ne sauraient se faire jour pour dépasser la foule; il ne brise pas les volontés, mais il les amollit, les plie et les dirige il force rarement d'agir, mais il s'oppose sans cesse à ce qu'on agisse; il ne détruit point, il empêche de naître; il ne tyrannise point, il gêne, il comprime, il éteint, il hébète, et il réduit enfin chaque nation à n'être plus qu'un troupeau - d'animaux timides et industrieux, dont le gouvernement est -

le berger." (504)

La extensión de esta cita es fácilmente disculpable si nos atenemos al contenido; en ella están resumidas con claridad y concisión las características germinales de nuestra sociedad de consumo. Evidentemente, hay análisis posteriores más profundos; pero lo que aquí llama la atención es que sin mengua de profundidad se posea ojos penetrantes en el futuro. El peligro de la democracia norteamericana, previsto por Tocqueville, se ha cumplido. Sin embargo, también es cierto que este tipo de democracia no se asemeja en todas sus características a los europeos. Por una parte, el juego de los partidos en Estados Unidos ha llegado a ser puramente ficticio. Por otra, la democracia americana se sostiene sobre los hombros de los países que han caído bajo su imperio.

Vincular las características de la sociedad de consumo a la forma política democrática es también probablemente un error. La primera no tiene relación primaria con la forma política, pues también bajo poderes dictatoriales puede florecer; es la consecuencia del desarrollo del capitalismo y de la necesidad de satisfacer las exigencias del ritmo productivo. Creemos, con Kelsen, que la democracia burguesa está intimamente vinculada a la libertad burguesa y que en -

(504).- Tocqueville, De la Démocratie en Amérique. Vol. II, 324-325.

este sentido, constituye un desarrollo lógico del liberalismo.

La crítica a la democracia, tanto por parte de Tocqueville como de Ortega, adolece de una visión nostálgica -- del pasado y es incapaz de entender coherentemente el progreso histórico. Tocqueville, sin embargo, se muestra más comprensivo que nuestro autor, pues al final de sus más importantes obra acaba reconociendo que la igualdad puede llevar a los hombres al despotismo, pero también a la independencia, y que después de todo la igualdad es más justa que la libertad. Ortega, por el contrario, mantiene una actitud cerrada, ante el avance democrático. Situados en su posición clasista, el punto de vista de ambos autores también diverge: mientras el francés es el aristócrata que ve con temor los avances de la burguesía y su triunfo definitivo, el español, situado un siglo después, representa el punto de vista de las clases dominantes cuyo enemigo principal está a las puertas de la historia: el proletariado.

Entre La Democracia en América y La Rebelión de las Masas hay grandes similitudes, como acabamos de demostrar mediante el análisis de los textos; pero las diferencias no deben escapar a nuestra vista. Lo que más llama la atención es que mientras Tocqueville intuye la posibilidad de conciliar igualdad y libertad, aunque, como hemos dicho, no des-

rrolle a fondo esta impresión, nuestro autor ve en la dicotomía dos realidades irreconciliables, hasta el punto de que en este aspecto basa su crítica a Tocqueville, afirmando, como hemos visto, que este autor, a pesar de haber dedicado toda su vida al tema, reconoce radicalmente lo que es la democracia.

Para Ortega la libertad es un don preciado que necesita, para que no disminuya su valor, estar en pocas manos. La exaltación del individuo y de la persona, con los matices interpretativos que hemos señalado, constituyen los pilares básicos del liberalismo orteguiano. Nunca hay que olvidar --- que dicha exaltación está sujeta a numerosas limitaciones en la obra de nuestro autor y principalmente en su temor a la generalización.

Por el contrario: la libertad real solamente es posible en un marco social que la posibilite, y así libertad e igualdad se concilian sin dificultad en la sociedad socialista. Las libertades formales de la burguesía constituyen sendas conquistas históricas que el socialismo debe admitir en su seno, transvasando su contenido a la dictadura real del proletariado. Dicha dictadura, que constituye el acabamiento definitivo de las clases sociales y el establecimiento de una hermandad auténtica entre todos los hombres, no excluye las diferencias políticas, sino que las consume y las realiza. La dictadura del proletariado no es la dictadura de un -

partido sino la dictadura de una clase social que, como clase universal, sintetizadora de las contradicciones sociales del período capitalista de producción, revoluciona la estructura social y posibilita la participación individual y colectiva en el progreso de la nueva sociedad. (505)

(505).- Véase Gregorio Peces-Barba, El socialismo y la libertad (Revista Sistema, nº 9. Abril 1975) pgs. 67-85) y bibliografía allí citada.

CAPITULO QUINTO: EL DERECHO COMO USO SOCIAL Y LA
=====

JUSTICIA COMO VALOR
=====

Dice Legas: "La simple lectura de la obra de Ortega y Gasset permite apreciar que no hay en su pensamiento -- una idea clara y distinta del Derecho. Con esto no queremos aludir a ausencias ni a confusiones, sino sencillamente a -- com-presencias, esto es, a la presencia de ideas distintas, de ideas que tienen muy distinto origen y que, por consi-- guiente, resultan incluso antagónicas, que conviven y juegan en su pensamiento sin fundirse en una unidad, que el autor -- no pudo o no se propuso conseguir. (506)

La observación de Legas es profundamente acertada. Es imposible hallar en nuestro autor un pensamiento unívoco sobre el derecho; mucho menos al encontrar un esquema elaborado de acuerdo con unas mismas bases. Esto responde a diversas razones, entre las que es interesante destacar dos: por una parte, la escasa formación jurídica de Ortega; por otra, la naturaleza propia del raciovitalismo. Nuestro autor, en efecto, no es un jurista; y dado que el derecho es un objeto sobre el cual se puede hacer ciencia, esto es, dado que existe una ciencia del derecho o, si se quiere, diversas ciencias jurídicas, como en cualquier otro campo del conocimiento humano se hace preciso el haber penetrado en su conocimiento científico para poder establecer una clara noción del objeto

(506).- L. Legas y Lacambra. El derecho internacional en el pensamiento de Ortega y Gasset. RRP n° III. 1960.

estudiado y, en última instancia, para poder hacer una filosofía sobre el mismo de carácter objetivista. Ahora bien; es evidente que también se puede hacer filosofía del derecho — desde una determinada concepción del mundo y de la vida, prescindiendo del conocimiento científico de aquél, en cuyo caso las aportaciones que se hagan tendrán más valor de sugerencia que de conclusión última. Nosotros preferimos el primer camino, pero es evidente que nuestro autor ha elegido el segundo.

Por otro lado, esta obra, que constituye una análisis global de la filosofía raciovitalista, ha demostrado, creemos que con suficiente precisión, la bifurcación experimentada por ésta llegado el tema antropológico. La visión dualística extendía sus ramas a través de la teoría política y de igual modo lo hará en el tema del derecho. Sólo interpretando dualistamente la concepción jurídica orteguiana es posible llevar al esclarecimiento coherente de su pensamiento. Desaparece así la confusión en torno al antegenismo de ideas que en él se encuentra de paso que se evita la imposible versión monista que ha pretendido Hierro S. Pescador y que es criticada por Elías de Tejada. (507) Junto a la consi

(507).- F. Elías de Tejada. El concepto del Derecho de José Ortega y Gasset. APD n.º XII. Pg. 39. " (...) Ortega no poseyó jamás visión fija de lo jurídico. (...) En su óptica del Derecho, la imagen ofrece las varias caras que en el perspectivismo suyo brindan las cosas; asiste mucha razón a José Hierro S. Pescador (...) cuando separa tres perspectivas, las de los tres aspectos del Derecho: el social, el personal y el ideal. Lo que acontece es que la trabazón sistemática no es obra del maestro, sí del discípulo (...)."

deración del derecho como uso social y, por lo tanto, con las características inherentes a todo uso social, entre ellas la irracionalidad, se puede contemplar una versión idealista -- del derecho que plasma en una incipiente teoría de la justicia.

Hemos hecho mención más arriba a la significación de los usos sociales en el contexto de la teoría social orteguiana; es preciso, pues, tener en cuenta lo dicho para poder comprender lo que sigue a continuación. La finalidad allí era mostrar de qué modo influía el vitalismo de nuestro autor en la construcción de una teoría de la sociedad; aquí se trata de comprender el fenómeno jurídico en relación con dicha teoría y, en consecuencia, con el concepto de la vida como realidad radical. Piedra angular de esta labor es el análisis de la teoría orteguiana de los usos sociales. (508)

1. El derecho como uso social.

A) la teoría de los usos sociales.

I) convivencia y sociedad: la aparición del uso.

Para nuestro autor no toda relación humana es una relación social; distingue las relaciones interindividuales de las propiamente sociales.

(508).- Véase pgs. 181 y ss.

Las primeras son aquellas en las que un individuo entra en contacto con otro u otros individuos en calidad de tales, esto es, precisamente porque son estas personas y no otras. Suponen, por tanto, el canje de dos o más individualísimas vidas, y por eso en la relación interindividual hay auténtica convivencia, se vive conjuntamente. El otro con quien me encuentro vitalmente y me relaciono no es el otro pura y simplemente, y por tanto cualquier otro, sino que se me presenta como un tú. Y por eso la máxima relación interindividual es el amor.

Junto a esta convivencia primaria, de intenso grado personal, existe otro tipo de convivencia en que la personalización ha desaparecido. La impersonalización es su nota característica. Pero en este ámbito se pueden dar relaciones impersonales que no se me imponen, o sea, que no se ajustan a un modelo de actuación colectiva; en este sentido puede haber relaciones de convivencia sin que por eso lleguen a ser sociales. Convivencia colectiva no es, pues, lo mismo que sociedad: "La convivencia, sin más, no significa sociedad, vivir en sociedad o formar parte de una sociedad. Convivencia implica sólo relaciones entre individuos." (509).

Ahora bien; toda convivencia colectiva de carácter duradero engendra ineludiblemente "el fenómeno social, que

(509).- La rebelión de las masas. O.C. IV. pág. 296.

son los usos. " (510).

La relación social aparece con los usos, y es entonces cuando propiamente se puede hablar de sociedad: " (...) el hecho social - dice nuestro autor - no es un comportamiento - de nuestra vida humana como soledad sino que aparece en tanto_ estamos en relación con otros hombres. No es, pues, vida humana en sentido estricto y primario; es (...) lo social un hecho no de la vida humana, sino algo que surge de la humana convivencia. Por convivencia entendemos la relación o trato entre - dos vidas individuales. Lo que llamamos padres e hijos, amantes, amigos, por ejemplo son formas del convivir. En ellas se trata de que un individuo como tal - por tanto, un sujeto creador y responsable de sus acciones, que hace lo que hace porque tiene para él sentido y lo entiende -, actúa sobre otro individuo que tiene los mismos caracteres. El padre, como individuo determinado que es, se dirige a su hijo que es otro individuo determinado y único también. Los hechos de convivencia no son, pues, por sí mismos hechos sociales. Forman lo que debiera llamarse " compañía o comunicación " - un mundo de relaciones interindividuales. " (511). Las relaciones interindividuales no son, pues, relaciones sociales. Estas aparecen cuando apare

(510).- Iden.

(511).- El hombre y la gente. O.C. VII. pág. 75.

cen el uso social. " Los hechos sociales constitutivos son -
usos. " (512) " (...) lo social aparece, no como se ha creído
hasta aquí y era demasiado obvio, oponiéndolo a lo individual,
sino por contraste con lo interindividual ". (513).

II) Características del uso social.

Ahora bien : ¿ qué es un uso social ? Para Ortega -
" los usos sociales son formas de comportamiento humano que el
individuo adopta y cumple porque, de una manera u otra, en -
una u otra medida, no tiene más remedio. Le son impuestos por
su contorno de convivencia: por los " demás ", por la " gente,
por la ... sociedad. " (514) El uso entra dentro del ámbito -
de las relaciones impersonales y necesarias; impersonales por
que en ellas los individuos relacionados no actúan como perso-
nas individualizadas, esto es, titulares de una vida intrans-
ferible e identificados con ella, sino como miembros abstrac-
tos de una sociedad que realizan una actividad tipificada; -
necesarias puesto que vienen impuestas por la sociedad en ge-
-neral, siendo requisito indispensable para la aceptación del
individuo como miembro del grupo y sancionándose el comporta-
miento contrario de alguna forma.

(512).- Ibidem. pág. 76.

(513).- Ibidem. pág. 203.

(514).- Ibidem. pág. 76.

El sujeto creador del uso social - para nuestro autor - es la gente. Evidentemente que el uso social, como todo comportamiento humano, tiene un origen puramente personal; la acción que algún día constituiría un uso fue ideada, fue creada por un individuo particular o, si se quiere, un grupo reducido de ellos. Pero tan sólo nace como verdadero uso social cuando del patrimonio del individuo creador pasa, por general aceptación, al patrimonio colectivo. El sujeto y la instancia a la que se acude para exigir el cumplimiento del uso no es nadie concreto, determinado, sino que en principio somos todos. Por eso Ortega utiliza para denominar esta realidad expresión tan poco concisa como es la gente. " ¿Quién es el sujeto originario de quien esas acciones previenen? ¿Por qué las hacemos, ya que no las hacemos ni por nuestra invención ni con nuestra espontánea voluntad? Damos la mano al -- encontrar a un conocido porque eso es lo que se hace. El vigilante detiene nuestro paso, no porque a él se le haya ocurrido ni por cuenta suya, sino porque está mandado así. Pero ¿ ¿ Quién es el sujeto originario y responsable de los que se hace? La gente, los demás, " todos ", la colectividad, la sociedad - es decir: nadie determinado" (515).

Los usos sociales se caracterizan porque:

" 1ª. Son acciones que ejecutamos en virtud de una presión social. Esta presión consiste en la anticipación, por nuestra parte, de las represalias " morales " o físicas que -

(515).- Ibidem. págs. 76-76.

nuestro contorno va a ejercer contra nosotros si no nos comportamos así. Los usos son imposiciones mecánicas.

2ª.- Son acciones cuyo preciso, contenido, este es, lo que en ellas hacemos, nos es ininteligible. Los usos son irracionales.

3ª. Los encontramos como formas de conducta, que son a la vez presiones, fuera de nuestra persona y de toda otra persona, porque actúan sobre el prójimo lo mismo que sobre nosotros. Los usos son realidades extraindividuales o impersonales ". (516).

Gracias a los usos se puede prever la conducta de las personas desconocidas, puesto que de ellas esperaremos un modo de actuar que encaje en el uso correspondiente. Asimismo el uso proporciona la posibilidad de que el individuo gaste su energía vital en la actividad creadora, al proporcionarle tipificados numerosas actividades cotidianas. Como por otra parte el uso es producto del pasado, " esencial anacronismo "; a través de él se transmite al hombre presente la cultura histórica que ha plasmado en " formas " (517).

(516).- Ibidem. pág. 77.

(517).-Ibidem, pág. 78.

III) clases de usos sociales.

Distingue nuestro autor dos especies de usos: Dos - llamados usos débiles y difusos, y los usos fuerte y rígidos.

Los primeros son los que normalmente se denominan - " usos y costumbres " en las actividades humanas corrientes: - en el vestir, en el comer, etc. Y junto a éstos, otros en el - decir y en el pensar como el lenguaje y los tópicos, esto es, - lo que vulgarmente se dice y que, en definitiva, toman cuerpo - en la llamada opinión pública.

Los segundos son los usos económicos, el derecho y - el estado, dentro del cual aparece la política (518).

Ortega no distingue con claridad los usos débiles de los fuertes. Al parecer, la divergencia esencial sería que la - concepción que respalde a los débiles es ella asimismo débil, - mientras que la que apoya a los fuertes es de mayor potencia.- Sin embargo esto no es aplicable por ejemplo al lenguaje, en - que realmente la condición ineludible para hacerse entender es utilizar el idioma adecuado. Además, nuestro autor ha desarro- llado más las características de los usos débiles, apoyándose - sobre todo en el ejemplo del saludo. (519) Pero de los fuer- tes no ha proporcionado una teoría suficientemente explicativa

(518).- Ibidem. pág. 228.

(519).- Ibidem, págs. 208-209.

y coherente.

IV) usos sociales y vigencia social.

Para nuestro autor " el fenómeno sociológico fundamental es la vigencia. " (520) Está íntimamente vinculada a los usos sociales, los cuales constituyen su expresión concreta. La vigencia ejerce sobre las individualidades su presión particular, siéndole indiferente la adhesión personal de los miembros de la comunidad. Por tanto, hay que contar con ella, se quiera o no. Pero al mismo tiempo que es imposición, es recurso, esto es, instancia a la que se acude, tanto para enfocar la actuación personal y darle una adecuada solución como en caso de conflicto (521).

Tras la vigencia está el poder público, el cual es la " emanación activa, energética de la opinión pública ". La opinión pública, para que lo sea realmente, ha de ser sólidamente unitaria. Cuando no sucede esto, la sociedad se escinde en dos; aparecen los partidos y es la hora de la revolución. (522).

La teoría orteguiana de los usos sociales no escapa sin embargo a la crítica.

(520).- Ibidem. pág. 265.

(521).- Ibidem. págs. 266-267.

(522).- Ibidem, pág. 268.

b) crítica de la teoría orteguiana de los usos sociales.

I) usos sociales y relaciones interindividuales.

Tomamos el ejemplo del que más gusta nuestro autor: el saludo. El saludo es un uso social y por lo tanto representa una forma de manifestación de la relación puramente social y no de la relación interindividual. Cuando saludo a un vecino, en efecto, lo hago en su calidad abstracta de vecino, sin tener en cuenta sus características personalísimas. Mi acción viene motivada por el hecho impersonal de habitar la misma casa y no por mi relación personal con él. Exactamente igual sucede cuando yo, recluta, hago el saludo militar al oficial que pasa a mi lado; hago abstracción de las características peculiares de la persona que es el oficial y saludo simplemente a éste por lo que representa. Incluso me puede ser totalmente desconocido y ni siquiera de mi propia unidad militar.

Hasta aquí todo marcha sobre ruedas. Pero ¿Qué ocurre cuando encontrándome con una persona a la cual conozco hace años y con la que me une una estrecha amistad y en la que confío plenamente aprieto la mano suya contra la mía y forcejeamos levemente, en actitud de saludo? Ocurre que estoy empleando un modo de actuación "social", un uso social, en una relación que en la terminología de Ortega no es social, sino interindividual. De idéntica manera cuando me despido de mis padres me acerco a ellos y les doy un beso. Es usual que

los hijos, al despedirse de sus padres, realicen esta acción, hasta el punto que si no se hace, o se sustituye por otra -- forma de comportamiento usual como el dar la mano puede dar -- lugar, sobre todo en el caso de la madre, a la sanción: el en-- fado o una llamada de atención al cariño familiar. ¿ Y quién_ dudaría de que las relaciones padres - hijos, como el propio - Ortega reconoce, son relaciones interindividuales ?.

Es más: normalmente en la medida en que saludo a -- alguién es porque ese alguien me es de algún grado conocido, -- en mayor o menor proporción, y por lo tanto con quien manten-- go en algún sentido una relación interpersonal. Al desconocido, exceptuando los casos extremos como en el saludo militar, no_ se le saluda.

Piénsese en otro ejemplo: el lenguaje. Cuando escri_ bo una libro y me someto a las reglas de la lengua no cabe du_ da que mi relación con los lectores futuros es impersonal -- pues que ni siquiera conozco de vista a la mayoría de ellos. Pero el mismo lenguaje me sirve para comunicar mis sentimientos íntimos a la persona amada.

La distinción entre relación social y relación inte_ rindividual es, por una parte, relativa, y por otra, necesita de una mayor profundización. En cualquier caso lo que queda -- claro es que el uso social no es la manifestación genuina de_ la relación social puesto que también tendría su vigencia en_ la interindividual.

II) los usos sociales son un tipo de normas pero no todas las normas.

Recordemos la definición de usos sociales propuesta por nuestro autor: " formas de comportamiento humano que el individuo adopta y cumple porque, de una manera u otra, en una u otra medida, no tiene más remedio. Le son impuestos por su contorno de convivencia: por los " demás ", por la " gente", por la ... sociedad. " (523).

En rigor, esta definición es una definición genérica de la norma en cualquiera de sus manifestaciones: usos sociales, normas jurídicas, normas morales, normas religiosas, normas políticas. Toda norma es forma de comportamiento humano expresada en una proposición lógica en virtud de la cual a un supuesto fáctico se conecta una consecuencia. La diversidad de las normas es la diversidad de sus elementos, esto es, de los supuestos de hecho respectivos y de las sanciones correlativas.

Es criticable la posición de nuestro autor por dos razones:

Primera, no toda norma es uso social, sino que éste constituye una especie de aquella, con características peculiares que le distinguen de otro tipo de normas. Ya lo veremos con más detenimiento a propósito de las normas jurídicas.

(523).- El hombre y la gente. O.C. VII, pág. 76.

Segunda, para Ortega el uso social es un hecho social, aunque luego lo defina como " forma de comportamiento ". Sin embargo, entre la forma y el efectivo comportamiento hay una distancia insalvable: la primera representa un modelo, una pauta de actuación englobada en el ámbito del deber ser, mientras que el segundo hace mención a la realidad de los hechos. A través del concepto orteguiano del uso social es imposible comprender la realidad normativa; por esta razón nuestro autor se verá imposibilitado, como veremos, para entender el normativismo kelseniano.

III) Los usos sociales no son todos los hechos sociales.

La teoría que analizamos se ve imposibilidad para explicar, a la luz de sus presupuestos, el fenómeno del cambio social. Considera la sociedad como algo estático, idéntica a sí misma, y se niega por principio a comprender la movilidad social; cuando desaparece el monolitismo, el consensus general de la opinión pública considerada como unitaria, ya no hay propiamente sociedad, hay revolución. Pero ¿ acaso ésta no es un fenómeno social ? ¿ Y cómo explicar el tránsito de unos usos sociales a otros distintos e incluso antagónicos ? ¿ También mediante el mismo concepto de uso social ? Todo fenómeno social móvil, dinámico, de tránsito, no es uso y sin embargo es un hecho social. En consecuencia, la realidad social no se agota en los usos ni éstos definen aquélla. La teoría social orteguiana proporciona las bases para un sociologismo estático que prescinde de la realidad histórica.

En el "cajón de sastre" de los usos sociales nuestro autor ha pretendido incluir todos los fenómenos sociales, pero la complejidad y la gama de éstos escapan a la fácil simplificación. Por último, la clasificación en usos fuertes y - usos débiles es absolutamente insuficiente; no se puede englobar, por ejemplo, el apretón de manos y el lenguaje bajo el mismo tipo, pues es evidente que constituyen realidades muy diferentes.

IV) la irracionalidad del uso social.

Otra cuestión que es preciso analizar es la de si realmente el uso social es algo irracional, esto es, una actividad que el sujeto que la realiza no entiende por qué la lleva a cabo. El problema, que parece simple a primera vista, es sumamente árido: se trata nada menos que de llegar al establecimiento de qué sea la racionalidad. Y no solamente esto; sino que también se trata de dilucidar en qué consiste la racionalidad de los actos humanos y, en definitiva, llegar a la posibilidad de delindar los actos racionales de los irracionales. La labor es compleja y nosotros no nos encontramos en -- disposición para poder hallarle una solución.

Lo que sí podemos decir es que se puede hablar de racionalidad por lo menos bajo dos aspectos: primero, entendiéndola en relación con el problema del conocimiento y por lo tanto situándola dentro del contexto de los saberes científicos

y filosófico; y segundo, entendiéndola como racionalidad intrínseca del acto, es decir, como cualidad del mismo. En el primer sentido es evidente que la realidad del acto, humano, como fenómeno natural, puede ser objeto de conocimiento. Tan sólo lo inexistente escapa a la posibilidad de éste. Pero es claro que Ortega no habla de irracionalidad en este sentido, porque en tal caso él no habría elaborado una teoría sobre los usos.

En el segundo sentido, como cualidad intrínseca del acto, que es al parecer al que se refiere nuestro autor, las cosas no son tan rectilíneas como pretende. Todo acto humano - social o no - es un hecho y como tal pertenece al mundo natural. Por otra parte, puesto que es humano, no es una simple realidad sometida al principio de causalidad. Lo que le caracteriza no es su aspecto externo, sino su significación y obviamente en el caso de los hechos sociales su significación social. Esto es evidencia porque, por ejemplo, en el saludo es indiferente la forma a la sustancia del mismo, como lo demuestra la diversidad de saludos, pero no ocurre así con la significación, que es permanente: el respeto y la deferencia por el otro.

La racionalidad es preciso buscarla, pues, en el significado del acto y no en la realización material de éste. Ahora bien, si se parte del individualismo vitalista, como hace la filosofía raciovitalista, es difícil llegar a esta conclusión puesto que el aspecto social del hombre queda reduci-

do a una realidad mecánica que se me impone de igual forma — que el fenómeno natural. Una vez más el reactivismo resulta estéril para comprender la realidad social.

c) el derecho como uso social.

Para Ortega, como hemos visto, el derecho es un uso fuerte. Su fortaleza radica en la potencia de su imposición, esto es, en las características de la coacción jurídica: "La coacción máxima —dice— es la física y el contorno social la practica cuando se contraviene a un tipo de usos muy característico que se llama "derecho", (...) comparada esta coacción con la que nos amenaza si no saludamos ésta nos parece mucho — más débil, difusa y lenta en su funcionamiento que aquella." (524) Y en otro lugar afirma que el derecho constituye el hermano menor, pero más enérgico, del uso y de la costumbre. (525) En rigor, no acertamos a explicar bien qué significa ser "hermano menor" de los usos sociales y, por eso, nos atenemos a lo que euda nítidamente explicitado, esto es: que el derecho es un uso social que se caracteriza por poseer una coacción máxima basada en la aplicación de la fuerza bruta.

El derecho, pues, no tiene una realidad autónoma, — sino que es vida social. Por eso dice Garrigues: "Luego para Ortega el Derecho (...) es la realidad jurídica vivida por el

(524).— El hombre y la gente. O.C. VII 235.

(525).— La rebelión de las masas. O.C. IV 295.

ciudadano. (....) Para Ortega no hay más Derecho que el que - se engendra en la vida, el que se pone en práctica, el que se usa. Es lo vivo, lo espontáneo, lo que fluye sin detenerse, - lo que se fragua en los misteriosos senos de la conciencia popular. Es lo irracional frente a lo racional, lo intuitivo - frente a lo reflexivo. Es el hecho del Derecho antes que el - Derecho del hecho." (526)

Lo que no queda enteramente claro es si para nuestro autor el derecho es unitariamente un solo uso o si, por el contrario, constituye un conjunto de usos, en cuyo caso habría que dilucidar a qué realidad concreta de carácter jurídico se asimila cada uso particular. Parece lógico pensar que - en este dilema se tome partido por la segunda solución, que se hable entonces de usos jurídicos y que de alguna forma el conjunto de todos ellos los forme eso que llamamos derecho.

En cualquier caso, se tome una solución u otra, lo que sí es posible es caracterizar el derecho en tanto que uso. Como tal, posee los caracteres descritos. El sujeto creador - del derecho sería la gente, o sea, todos y nadie determinado. Estaría respaldado por la presión social, esto es, por la opi

(526).- Joaquín Garrigues. Discurso en el Homenaje de la Universidad de Madrid a D. José Ortega y Gasset. Versión taquigráfica. En Hacia un nuevo Derecho Mercantil. Ed. Tecnos. Madrid, 1971, pg. 113

nión pública, regularía relaciones impersonales y, por último tendría un carácter irracional. El derecho se convierte así, como el resto de los hechos sociales, es una realidad inhumana que se me impone a mi vida personal, presionándola por todas las partes. Por eso no es de extrañar que nuestro autor -afirme: "el derecho presupone la desesperanza ante lo humano. Cuando los hombres llegan a desconfiar mutuamente de su propia humanidad, procuran interponerse entre sí, para tratarse y --traficar, algo premeditadamente inhumano: la ley." (527) Y --por eso, tampoco puede sorprender que para nuestro autor el --derecho, como el estado, sean "aparatos ortopédicos" cuya necesidad está vinculada al funcionamiento de la sociedad cuando ésta no funcione por sí espontáneamente. "(...) el Derecho no es mero reflejo de una realidad preexistente, porque entonces sería superfluo; el Derecho, la ley, son siempre algo que añadimos a una espontaneidad insuficiente; es la corrección --de lo roto; son un estímulo a lo que no es aún pleno; son, --pues, incitaciones y, si quereis, también aparatos ortopédicos." (528) En definitiva, toda concepción jurídica raciovitalista --desemboca necesariamente en una idea peyorativa del derecho, --no traicionando aquí tampoco su profundo carácter irracionalis--ta; el desconocimiento de la realidad social o, si se quiere,

(527).- Del Imperio Romano. O.C. VI pg. 78.

(528).- Rectificación de la República. O.C. XI 373-374.

el conocimiento de la misma como el ámbito de lo irracional y "mineralizado" no podía conducir a otra solución que al desprecio de la realidad jurídica por un lado y a la comprensión de su esencia por el otro.

Ahora bien: ¿son realmente aplicables al derecho — los caracteres de los usos sociales tal y como son concebidos por nuestro autor? El mínimo análisis nos dará una solución — negativa.

I) el sujeto creador del derecho no es la gente sino la organización política.

Es evidente que toda realidad social y, en general, toda realidad humana es creada de una u otra forma por la sociedad. Pero afirmar esto y no decir nada es lo mismo, puesto que la cuestión no radica en dar una respuesta vaga que por — "general" sea verdadera — "todo lo hace el hombre" — sino en especificar dentro de la realidad social general qué realidad — particular es la pertinente. Pero además, decir que la gente es el sujeto creador del derecho no sólo constituye una respuesta vaga sino falsa; la gente somos, según nuestro autor, — todos y nadie determinado... quién se atrevería a decir que — todos y nadie determinado hacemos el derecho? Tan sólo una concepción romántica de la realidad jurídica suscribiría esta — opinión. Pero esta actitud niega lo que ven los ojos: Parlamentos, comisiones legislativas, órganos judiciales, prisiones, —

comisarias, policía, etc. etc.

El derecho es un conjunto sistemático de normas coactivas que manifiesta en términos generales la voluntad de las clases dominante organizada políticamente. El aparato de poder político organiza coactivamente la convivencia social a través de las normas jurídicas. La realidad jurídica es, primordialmente, una realidad normativa. El derecho es norma, es un conjunto de normas de características especiales: positividad, validez, eficacia, coactividad e imperatividad. Afirmar esto no implica el desconocimiento de la realidad fáctica del derecho esto es, del derecho eficaz ni la desvinculación del fenómeno jurídico del fenómeno social general; tan sólo expresa la esencia intrínseca del derecho.

De idéntica guisa a como la estructura clásista no es idéntica a sí misma sino que varía históricamente, así también la voluntad de la clase detentadora de los medios de producción es diversa en cada etapa histórica. Por eso, el derecho, que constituye una manifestación de dicha voluntad, es asimismo historia. Generalizando el fenómeno: la clase dominante organizada políticamente manifiesta su voluntad organizadora por medio de las normas jurídicas y las hace cumplir eficazmente a través de los órganos competentes instituidos también en dichas normas.

II) La sanción jurídica es una sanción organizada y centralizada.

No es la presión social la sustentadora de la eficacia de las normas jurídicas, sino los órganos competentes encargados de aplicar la norma jurídica. Decir que la presión social es la base de todo derecho es tanto como admitir la "popularidad" del mismo; y sin embargo, nada más lejos de la realidad. El derecho es fuerza controlada y organizada desde el centro del poder máximo, fiel reflejo de la voluntad de la clase dominante. El concepto de "organo", sin embargo, no corresponde a la acepción vulgar del término; el simple particular puede actuar como órgano jurídico en tanto en cuanto el orden jurídico le considere como tal.

III) el derecho es la "razón" social organizadora de la clase dominante.

Tan sólo se puede hablar de irracionalidad del derecho desde un ámbito puramente personal excluyente de la realidad social como realidad humana stricto sensu, ámbito que es obviamente en el que se coloca nuestro autor. Pero el derecho es razón social, esto es, expresión racionalizada de intereses sociales que tiene por misión organizarlos adecuadamente. Si de algo se jactan los juristas es de ser consecuentes con los principios del origen jurídico. Pero dichos principios no entran dentro de lo que es propiamente jurídico, sino que pertenecer al campo de la ideología y es en ellos donde se plantea la discusión.

IV) el derecho también regula relaciones personales

La distinción entre relaciones puramente sociales y relaciones interindividuales quiebra también en el tema del derecho. Si es cierto que las normas jurídicas regulan muchas veces relaciones impersonales, como por ejemplo, cuando el agente de la circulación prohíbe el paso a un viandante, no lo es menos que numerosos sectores de la vida personal se ven afectados por las normas jurídicas. Así, por ejemplo, todo el derecho matrimonial y de familia. Es evidente que dicho derecho regula relaciones personales aunque las regule impersonalmente; ¿pero acaso no es de esencia de toda norma, de cualquier tipo de normas, la regulación impersonal? Hay que distinguir la forma de regulación de la relación regulada. Incluso en el ámbito de la moral, la norma que mi conciencia "crea" es impersonal en tanto en cuanto es general. No otra cosa significa el imperativo categórico de Kant.

En resumen: no pueden ser aplicadas al derecho las características de los usos sociales descritas por Ortega. — Por consiguiente, el derecho no es un uso social en el sentido mencionado.

d) Ortega y Kelsen.

Nuestro autor ha dedicado algunas palabras al máximo de los juristas del siglo XX. Dicen así: "El derecho no se funda últimamente en algo, a su vez, jurídico, como pretendía

la extravagancia del Kelsen, extravagancia oriunda de haber entendido mal a mi maestro de Marburgo, el gran Herman Cohen — (...). La teoría del derecho de Kelsen, que se han ampazuzado los juristas y filósofos del derecho de todo el mundo, solo — podía terminar donde ha terminado — con una palinodia. El derecho ~~édigo~~ — no se funda en algo, a su vez, jurídico, como la ciencia no se funda últimamente en nada científico, sino que ambos se fundan, cuando los hay, en cierta situación total de la vida humana colectiva. (...) El derecho es función de la vida toda de un pueblo y desde ésta hay que entenderlo, tanto en su conjunto como en cada una de sus instituciones." (529) Con estas frases rotundas pretende nuestro autor criticar el normativismo kelseniano. Sin embargo, no demuestra otra cosa que su radical desconocimiento de la obra del jurista alemán. En efecto: la teoría pura del derecho no pretende de ningún modo fundar el derecho sino tan sólo describirlo; y describirlo no en la complejidad totalizadora de todo el fenómeno sino tan sólo desde una perspectiva determinada: desde la perspectiva normativista.

Se constituye así en una "geometría del fenómeno jurídico" y no en ninguna otra cosa. Admite Kelsen, junto al enfoque científico de la teoría del derecho, otros enfoques, no

(529).- Una interpretación de la Historia universal. O.C. IX. 144.

menos válidos e interesantes, pero non distinto objeto formal, como, por ejemplo la sociología jurídica y la ideología jurídica. La fundamentación del derecho no es misión de la teoría del derecho, ciencia cuyo único contenido es la descripción - estática y dinámica de cualquier orden jurídico. Así, sostiene Kelsen: "La teoría pura del derecho es una teoría del derecho positivo, del derecho positivo en general y no de un derecho en particular. (...) "uiere mantenerse como teoría y limitarse a conocer única y exclusivamente su objeto. Procura determinar qué es y cómo se forma el derecho, sin preguntarse - cómo debería ser o cómo debería formarse. Es una ciencia del derecho y no una política jurídica. Al calificarse como teoría "pura" indica que entiende constituir una ciencia que tenga - por único objeto al derecho e ignore todo lo que no responda estrictamente a su definición. El principio fundamental de su método es, pues, eliminar de la ciencia del derecho todos los elementos que le son extraños." (530)

e) preeminencia del derecho vivido frente al derecho ideado.

Distingue nuestro autor en la realidad jurídica romana tres estratos diferentes que por generalización pueden - aplicarse a cualquier otro derecho:

(530).- Hans Kelsen, Teoría pura del derecho. Ya cit. pg. 15. Véase también prólogo a la Teoría general del Derecho y del Estado.

"1º. La realidad jurídica vivida por el romano efectivamente, por tanto Derecho como realidad, esto es, en el --- sentido primario, pleno y sustantivo del término.

2º. La reflexión sobre esa realidad de los técnicos jurisperitos, por tanto, la teoría técnica del Derecho o jurisprudencia, que ya no es realidad jurídica sensu stricto.

3º.- La reflexión sobre esta jurisprudencia que da una teoría abstracta del derecho, es decir, la llamada filosofía del derecho. En Roma no hab'ia filósofos; sólo hubo recepción bastante torpona de las doctrinas griegas, comenzando --- con Cicerón. La distancia, pues, entre las definiciones generales que con éste comienzan y luego van a ir salpicando las obras de los jurisconsultos durante el medio y bajo Imperio I - a la realidad Derecho que enuncia el número 1º., es tan --- grande que no sirve sino para ocultar ésta." (531)

De que para el romano -según Ortega- fuese el derecho vivido el auténtico derecho y en cierto modo se desconociese toda especulación abstracta sobre él, deduce la ausencia de la idea de justicia en dicho derecho: "para el romano el derecho no es derecho porque es justo, sino, al revés, lo justo es justo porque y cuando es derecho. (...) me refiero estrictamente a lo que el derecho era como realidad efectivamente vivida por los romanos, no a lo que primero Cicerón y lue-

(531).- Carta de Ortega a J. Garrigues. Fechada en 15. marzo 1949. En Hacia un nuevo Derecho Mercantil, ya cit. --- pgs. 100-101.

go las "Instituta" y el "Digesto" y las "Pandectas" definían en términos generales como derecho, el cual no tenía nada que ver con el real derecho romano, sino que eran ideas recibidas de los filósofos griegos por los jurisconsultos romanos - en tiempos ya muy avanzados." (532)

En definitiva se trata de atorgar carta de naturaleza a la consideración del derecho como uso social, prescindiendo formalmente del contenido de los valores sociales que plagan en la idea de justicia. En este sentido remarcará la seguridad jurídica como el valor fundamental del derecho: "(...) necesita el hombre asegurar alguna dimensión de su vida, saber siquiera en ella a qué atenerse para desde ella afrontar con brío el problemático resto. Esto era el derecho para los romanos. (...) En cambio no ha habido tal vez ninguno a quien menos preocupase eso que vaga irresponsablemente nosotros llamamos justicia. (...) ¿Qué hacían los romanos? Dotaban de caracteres absolutos, rígidos, invariables e ineluctables a una figura de comportamiento -digámoslo con alguna exageración deliberante para que la cosa resulte más clara-; dotaban de esos caracteres absolutos, rígidos, invariables a una figura de comportamiento cualquiera. Y éste es el auténtico sentido del Derecho romano, y éste es, a la postre, el auténtico sentido de todo Derecho." (533)

(532).- Una interpretación de la Historia Universal. O.C. IX, 158.

(533).- Ibidem, pgs. 220-221.

En cambio, cuando se acentúa la idea de justicia en detrimento de la seguridad, el derecho se convierte en "el — runrún de que algo se va a quitar." Mientras que para el romano el derecho es justo porque es derecho, en la actualidad, y— sobre todo en el llamado derecho continental, el derecho sólo es justo cuando coincide con la idea de justicia. De esta forma, la justicia "haciendo al Derecho inestable, ha quitado de quajo debajo de los pies de los hombres la tierra firme en que antes se afianzaba, y al faltarle ese punto de apoyo ¿que puede hacer el hombre sino caer?." (534)

No es de extrañar, por tanto, que siendo coherente— con este planteamiento "sociologista" a ultranza del derecho— como uso social, afirme en otra parte: "Con sobrada razón advierte Scheler que la justicia es un principio formal y secundario que no puede resolver nada en última instancia. La justicia no crea los derechos, sino que meramente los reconoce — (...) Pero no es un principio que nos oriente sobre quien es— el que más merece y el que menos, y aun en los casos en que — nos impera dar a todos igualmente no dice una palabra sobre — si esto que hemos de dar son caramelos o palos. Es, pues, la— justicia siempre una penúltima instancia que supone otra previa donde la atribución originaria de derecho tiene lugar. De

(534).— Ibidem, pgs. 227-228.

aquí su relatividad constitutiva." (535)

El raciovitalismo en su vertiente irracionalista, - que en el ámbito jurídico plasma en la teoría de los usos sociales, conduce a la justicia a la negación total de su esencia como valor, y la realidad jurídica viene a constituirse a sí en simple justificación de lo existente. La teoría de los usos sociales se convierte en una legitimación de la inmutabilidad.

2. La visión idealista del derecho y la justicia como valor objetivo.

Junto a la consideración del derecho como uso social y a la relativización del valor de la justicia, posee nuestro autor otra concepción de carácter puramente idealista ya que enlaza con el concepto de persona y con la teoría objetivista de los valores.

Dicha concepción, sin embargo, ha sido tan sólo --- apuntada pero de ningún modo suficientemente desarrollada. A pesar de todo es en ella donde se han vinculado con más interés los filósofos del derecho que se autoproclaman orteguianos (Recasens) o que sin llegar a esto reconocen en su obra --- una clara influencia de su pensamiento (Legaz). No podía ser de otra forma, ya que la teoría de los usos sociales conduce por sí sola a la filosofía jurídica a un angostamiento esté---

(535).- El genio de la guerra y la guerra alemana. En El Espectador. II. O.C. II 200.

ril al reducir el derecho al ámbito de la irracionalidad.

Así, destaca Ortega la necesidad ineludible de las ideas para que nazca el derecho. En este sentido, la génesis del derecho como idea es justamente la inversa de la ya descrita como uso social. "Para que el derecho o una rama de él exista es preciso: 1º, que algunos hombres, especialmente -- inspirados, descubran ciertas ideas o principios de derecho." La expresión es elocuente: se trata de un descubrimiento y no de una creación desde la nada. Las ideas o principios de derecho tienen, pues, una realidad propia preexistente a la mente humana que las descubre. Y continúa: "2º, la propaganda y expansión de esas ideas de derecho sobre la colectividad en -- cuestión. (...) 3º, que esa expansión llegue de tal modo a -- ser predominante que aquellas ideas de derecho se consoliden en forma de "opinión pública". Entonces, y sólo entonces, podemos hablar, en la plenitud del término, derecho, es decir, de norma vigente." Y concluye: "No importa que no haya legislador, no importa que no haya legislador, no importa que no -- haya jueces, Si aquellas ideas señorean de verdad las almas, -- actuarán inevitablemente como instancias para la conducta a -- las que se puede recurrir. Y ésta es la verdadera sustancia -- del derecho." (536)

(536).- La rebelión de las masas. O.C. IV 289-290.

En el terreno de la axiología esta concepción idealista del derecho enlaza con la teoría objetivista de los valores, anteriormente expuesta. "Se nos presenta, pues, el valor -afirma Ortega- como un carácter objetivo consistente en una dignidad positiva o negativa que en el acto de valoración reconocemos. Valorar no es dar valor a quién por sí no lo tenía; es reconocer un valor residente en el objeto. No es una quaestio facti, sino una quaestio iuris. No es la percatación de un hecho, sino de un derecho. La cuestión del valor es la cuestión de derecho por excelencia. Y nuestro derecho en sentido estricto representa sólo una clase específica de valor: el valor de la justicia." (537) Y al hacer la clasificación de los valores, como se ha señalado más arriba, incluye la pareja justo-injusto en los valores espirituales de carácter moral. Al ser la justicia un valor, las normas jurídicas, esto es, el derecho constituiría una realidad tendente a encarnar dicho valor. Lo justo no sería justo por ser derecho sino por corresponder a la esencia permanente del valor justicia.

(537).- Introducción a una estimativa. O.C. VI 327.

CONCLUSIONES

CONCLUSIONES

1ª.- Del análisis pormenorizado del dato inmediato de la vida como realidad radical, piedra angular de la filosofía raciovitalista, se desprende su profundo carácter contradictorio e irracionalista. Elevada a categoría filosófica, no resuelve realmente nada, antes al contrario: posibilita la introducción de la ideología en todo el edificio filosófico.

La negación de la objetividad de lo real, el egotismo individualista y la ontologización universal del tipo de vida competitivo burgués son sus principales características.

2ª.- La caracterización de la vida como instrumento gnoseológico supone la degradación de la razón a un segundo plano. Y si bien se admite la operatividad de la razón pura en el campo de las ciencias de la naturaleza se niega toda posibilidad de conocimiento a la razón dialéctica, con la cual ni siquiera se entra en discusión. La razón vital, que se autoproclama más comprensiva y totalizadora que la razón del idealismo, tiene la pretensión de poseer la misma "naturaleza" que

la vida, es decir, una naturaleza que se caracteriza por el grito jubiloso de la contradicción. El dualismo gnoseológico no resuelve en modo alguno el problema del conocimiento sino que lo complica haciéndolo inviable y conduciendo así a la filosofía por un camino estéril.

3ª.- El raciovitalismo se constituye en el ámbito de lo que se ha denominado la tercera vía filosófica. Llegada la filosofía burguesa al culmen de la dialéctica hegeliana e imposibilitada como "ideología de clase" para seguir su consecuencia lógica, esto es, la dialéctica materialista, se retrae de sus propios pasos y, renegando de todo idealismo, busca nuevos derroteros para la especulación en las "razones del corazón".

4ª.- Sin embargo; las pretensiones "racionalizadoras" del raciovitalismo a través de una nova ratio, la razón vital o razón histórica; la intención, por tanto de aparecer como pensamiento objetivo, hacen que sea preciso distinguirlo del irracionalismo puro. En este sentido se podría hablar de una

cuarta vía filosófica que, siendo irracionalista, lo sería de forma diferente.

5ª.- La consideración de la vida social como "pseudovida", vida anquilosada o vida de segundo grado, conduce a la antítesis irreconciliable entre el individuo y la sociedad. Se rompe así el equilibrio difícilmente conseguido mediante la teoría idealista del pacto social, sobre la que se asienta el iusnaturalismo individualista. Se desconoce asimismo el carácter constitutivamente social del hombre y se sientan las bases de un apoliticismo integral: menosprecio de la actividad política, separación de la vida y el compromiso social, separación de la teoría y la praxis, y, en definitiva, desconocimiento de la esencia del movimiento obrero.

6ª.- El aislacionismo individualista y la despreocupación por los problemas sociales se ve respaldada por la concepción orteguiana de la sociedad como el ámbito de lo irracional e inauténtico, como el reino del menospreciado hombre-masa.

7ª.- El carácter estático y la estructura permanentemente

clasista de la sociedad, defendidos por nuestro autor, tienen su mejor aliada en la filosofía de la historia raciovitalista. Mientras que se afirma que el hombre es historia y que toda realidad humana está sometida al cambio histórico se sostiene el carácter suprahistórico de la verdad. Y de paso que se ataca la concepción materialista de la historia, se la sustituye por el denominado método histórico de las generaciones, que, asentado sobre la noción de sensibilidad vital, proporciona estabilidad "teórica" a todo sistema constituido. En definitiva, el mencionado método cae en el inveterado expediente de la lucha de las ideas. Esto lo demuestra a las claras Ortega al hacer el análisis de las crisis históricas, que para él son siempre crisis de ideas.

8ª.- La sustitución de la lucha de clases por la lucha generacional conduce a la negación de la necesidad de los partidos políticos.

9ª.- El raciovitalismo es una filosofía "híbrida": llegada al tema antropológico no es enteramente consecuente con su primigenia idea de la vida como realidad radical, sino que

se escinde en dos vertientes; una, propiamente irracionalista, que identifica al hombre con su vida, y otra, de carácter idealista, asentada sobre el concepto de persona.

10ª.- El irracionalismo antropológico conduce al decisionismo, al desconocimiento de la forzosidad de la realidad material y a la posibilidad de una moral heroico-elitista, que proporcionarán sendos cauces de justificación a las clases dominantes. También conduce a la destrucción del valor, pero en este punto el raciovitalismo no ha sido consecuente consigo mismo.

11ª.- La versión idealista de la antropología raciovitalista tiene por misión salvar la objetividad del valor, desligando así la axiología definitivamente del subjetivismo vitalista.

12ª.- Sobre el dualismo antropológico ha montado Ortega su filosofía política y jurídica presentando ambas dicha característica dualista. Siguiendo una línea irracionalista hará

hará una feroz crítica de la democracia y sostendrá una concepción kafkiana del derecho. A través de la vertiente idealista defenderá el principio liberal y el valor absoluto de la justicia. Se ha resaltado siempre el carácter antagónico de Ortega, pero no siempre se ha dado razón de ello.

13ª.- La crítica a la democracia se realiza en dos fases distintas: primero, se criticará la democracia como forma de vida; después como forma política. En el primer sentido se la identificará con la rebelión de las masas y la ascensión de las mismas al poder, con el consiguiente peligro para las minorías dirigentes y para la sociedad que, siendo sustancialmente aristocrática, no soporta el grave y definitivo cambio de su estructura. Si el peligro democrático consiste en la desaparición de la sociedad como tal sociedad, la democracia es el mal social.

14ª.- El criterio distintivo entre masas dirigidas y minorías dirigentes no está suficientemente claro en la obra de Ortega a pesar de que utilice frecuentemente esta dicotomía. El análisis crítico de la misma revela su trasfondo ideológico: actúa como eficaz sostén teórico del paternalismo polí-

tico, de paso que se constituye en una apología perpetua de las aristocracias.

15ª.- La democracia como forma política es asimismo objeto de duro ataque por parte de Ortega. Partiendo de sus presupuestos metafísicos (irracionalidad de la sociedad, antropología heroica) y pasando por el desprecio de la actividad política, llegará consecuentemente a hablar de la democracia como el reino de la incompetencia, de la demagogia y del "plebayismo". También hablará del absolutismo del demos y de la hiperdemocracia. Por último, criticará la idea de los partidos políticos que actúan como particularismos que escinden innecesariamente la nación, proclamará la necesidad de un gran partido nacional que acabe con la división de derechas e izquierdas, y atacará las instituciones demoliberales.

16ª.- Queda demostrada la conexión de pensamiento entre Ortega y los cabecillas del fascismo español, singularmente J.A. Primo de Rivera.

17ª.- La vertiente idealista en su teoría política le lleva a la defensa del liberalismo. Sin embargo el liberalismo orteguiano es de signo aristocrático, y en este se asimila a Tocqueville, aunque éste se muestre más comprensivo con el fenómeno democrático. El liberalismo de Ortega antes que "liberal" es antidemocrático.

18ª.- La irracionalidad de los usos sociales penetra en el derecho al ser éste una especie de aquéllos. Sin embargo:
a) la teoría orteguiana de los usos sociales es fácilmente criticable, ya que, como se ha demostrado, pueden intervenir en relaciones interindividuales, hay normas que no son usos y, por último, son actos que poseen el sello de una "razón social"; y b) el derecho como realidad normativa no encaja en modo alguno en las características que Ortega concede a los usos.

BIBLIOGRAFIA

BIBLIOGRAFIA (1)

1. ABBAGNANO, N.-Compendio di Satoria della Filosofia. Paravia. Torino. 1.949.
 2. ABBAGNANO, N.- Introducción al existencialismo. FCE. México, 1.969.
 3. ABELLAN, J.L.- La cultura en España (Ensayo para un diagnóstico). Edicusa. Madrid, 1.971.
 4. ABELLAN, J.L.- Ortega y Gasset en la filosofía española. Ed. Tecnos. Madrid, 1.966.
 5. ABELLAN, J.L.- Recensión sobre el libro de J. Bayón. SISTEMA nº 1.
 6. ADLER, M.- Démocratie politique et démocratie sociale. L'Englatin Bruxelles, 1930.
 7. AGUILERA CERNI, V.- Ortega y D'Ors en la cultura artística española. Ed. Raycar. Imp. Madrid, 1.966.
 8. ALTHUSSER, L.- Lenin y la filosofía. Ed. Era. México, 1.970.
 9. ALTHUSSER y otros.- Polémica sobre marxismo y humanismo. Trad. Marta Harnecker. Ed. Siglo XXI. México, 1973.
 10. ALQUIE.- La decouverte méthaphisique de l'homme chez Descartes. P.U.F. Paris, 1956.
 11. ARAQUISTAIN, L.- José Ortega y Gasset: profeta del fracaso de las masas. Leviatán. Dic. 1934, Enero, 1935.
 12. ARAYA, G.- Claves filológicas para la comprensión de Ortega. Ed. Gredos. Madrid, 1.971.
 13. ARISTOTELES.- Política. Ed. bilingüe y trad. de Julián Marías y María Araujo Introducción y notas de J. Marías. Instituto de Estudios Políticos (IEP). Madrid, 1970.
- (1) Sobre Ortega en general, véase U. RUKSER, Bibliografía de Ortega. Ed. Revista de Occidente. Madrid, 1971.

II.-

14. ARON, R.- Dieciocho lecciones sobre la sociedad industrial. Ed. Seix Barral. Barcelona, 2ª ed. 1971.
15. ARON, R.- Ensayo sobre las libertades. Alianza Ed. nº 3. Madrid, 1969.
16. ASTRADA, C.- Dialéctica e historia (Hegel-Marx). Juárez Ed. Buenos Aires, 1969.
17. ASTRADA, C.- Trabajo y alienación (en la "Fenomenología" y en los "Manuscritos"). Ed. Siglo Veinte. Buenos Aires, 1965.
18. ATKINSON, J.- Lutero y el nacimiento del protestantismo. Alianza Ed. nº 315. Madrid 1971.
19. AZAÑA, M.- Obras completas. Ed Oasis. México, 1966. 4 vols.
20. BACHRACH, P.- Crítica de la teoría elitista de la democracia. Ed. Amorrortu. Buenos Aires, 1973.
21. BAGU, S.- Marx-Engels; Diez conceptos fundamentales. Ed. Nueva Visión. Buenos Aires 1972.
22. BARRENECHEA, M.A.- Ensayo sobre Federico Nietzsche Ed. América. Madrid s.a.
23. BASTIDE, Ch.- John Locke. Statkine Reprints. Genève 1970.
24. BAUDRIILLART, H.- Bodin et son temps. Seienzia Verlag Aalen. Darstadt 1974.
25. BAYON, J.- Razón vital y razón dialéctica en Ortega. Ed. Rev. de Occidente 1972.
26. BEAUVOIR, S. de.- El pensamiento político de la derecha. Ed. Siglo Veinte. EDHASA. Barcelona 1971.
27. BELL, D.- El fin de las ideologías. Ed Tecnos. Madrid 1964.
28. BLACKHAM, H.S.- Seis pensadores existencialistas. Ed. de Occidente Barcelona 1964.
29. BOBBIO, N.- El existencialismo. Ensayo de interpretación. FNE. 5ª ed. México 1966.

III.-

30. BODINO, J.- Los seis libros de la República. Selección, traducción e introducción de Pedro Bravo. Ed Instituto de Estudios Políticos. Universidad Central de Venezuela. Caracas 1966.
31. BOTTOMORE, T.B.- Elites et société. Stock. Paris 1967.
32. BRAVO, F.- José antonio. El hombre, el jefe, el camarada. Ed. Española. Madrid 1939.
33. BREHIER, E.- Historia de la Filosofía. Ed. Sudamericana. Buenos Aires 1948.
34. BRENANG, G.- El laberinto español. Antecedentes sociales y políticos de la guerra civil. Ed. Rueda Ibérico. París 1962
35. BRUFANPRATS, J.- Moral, vida social y derecho de Jean-Paul Sartre. Universidad de Salamanca. 1967.
36. BUJARIN, N.- Teoría del materialismo histórico. Ensayos populares de sociología marxista. Ed. Pasado y Presente 1972.
37. BURDEAU, G.- La democracia. Ariel. Barcelona 1959.
38. BURDEAU, G.- Les régimes politiques. Tomo V del Traité de Science politique. IGDJ. París 1970.
39. CANTARERO DEL CASTILLO, M.- Valange y socialismo. Ed. Dopema. Barcelona 1973.
40. CARR, R.- España (1808-1939). Ariel. Barcelona 1869.
41. CASANOVA SANCHEZ, U.- Ortega. Dos filosofías. Ed. Studium. Madrid 1960.
42. CARR Y OTROS- Estudios sobre la República y Guerra Civil Española. Trad. Angel Abad. Ed. Ariel. 1973
43. CASCALES, CH.- Humanisme d'Ortega y Gasset. PUF. París 1957.
44. CASTILLA DEL PINO, C.- Dialéctica de la persona, dialéctica de la situación. Ed. Península. Barcelona 1972.
45. CASTILLA DEL PINO, C.- Psicoanálisis y marxismo. Alianza Ed. nº213.

2ª Ed. Madrid 1971.

46. CASTILLA DEL PINO, C.- El humanismo "imposible". Taurus. Cuaderno nº 112. Madrid 1971.
47. CEPEDA CALZADA, P.- doc de l s ciudad en G s
Gr ícas Andr s Mart n. Valladolid 19 .
48. CEPEDA CALZADA, P.- Las ideas políticas de Ortega y Gasset. Universidad de Valladolid. Secretariado de publicaciones. Valladolid 1968.
49. CERRONI, U.- La libertad de los modernos. Ed. Martínez Roca. Barcelona 1972.
50. CERRONI, U.- Metodología y ciencia social. Ed. Martínez Roca. celona 1971.
51. CICERON- Las leyes. Trad. Intr. y notas de Alvaro D'Ors. Ed. IEP. Madrid. 1970.
52. CIERVA R. de la.- Historia básica de la España actual (1800-1974)
Ed. Planeta. Barcelona 1974.
53. Colectivo.- Nietzsche. Les Editions de Minuit. Paris 1967 .
54. COLMET DAAGE, P.- La classe bourgeoise. Les Nouvelles Editions Laitne. Paris. 1959.
55. Colette.- De Rousseau à Lenine. Gorgon & Breach. Paris. 1972.
56. COLLINGWOOD, R.G.- Ensayos sobre la filosofía de la historia.
Seix Barral, 1970.
57. COLLINGWOOD, R.G.- Idea de la Historia. PCE. México 1972.
58. CONDE, R.- Sociedad, Estado y Derecho en la filosofía marxista.
Edicusa. Madrid 1968.
59. CONSTANT, B.- Curso de política constitucional. Trad. y Prólogo
de F.L. de Yturbe. Taurus. Madrid 1968.
60. CAIX-RUY, J.- Nietzsche. Ed. Universitaires. Paris. 1968.
61. DELLA VOLPE, G.- Crítica de la ideología contemporánea. Alberto
Corazón. Madrid 1970.

V.-

62. DELLA VOLPE, G.- Rousseau y Marx. Ed. Mart'inez Roca. Barcelona 1972
63. DELLA VOLPE y otros.- Problemas actuales de la dialéctica. Alberto Corazón Madrid 1971.
64. DESMARTES, R.- Discurso del método. Meditaciones metafísicas. Espasa-Calpe. Austral nº 6. 12ª ed Madrid 1970.
65. DIAZ, E.- Pensamiento español 1939-1973. Edicusa. Madrid 1974.
66. DIAZ, E.- Estado de Derecho y Sociedad democrática. Edicusa Madrid
67. DIAZ, E.- Sociología y Filosofía del Derecho. Taurus. Madrid 1971.
68. DIAZ DE CERIO, F. José Ortega y Gasset la concepción de la historia. Juan Flor. Barcelona 9 l.
69. DIEZ DEL CORRAL, L.- El liberalismo doctrinario. IEP Madrid 1956.
70. DIEZ DEL CORRAL, L.- El rapto de Europa. Una interpretación histórica de nuestro tiempo. Rev. De Occ. 2ª ed Madrid 1961.
71. DIEZ DEL CORRAL, L.- Ortega ante el Estado. REP nº 69. 1953.
72. DILTHEY, W.- Introducción a las ciencias del espíritu. Trad. de J. Marías. Prólogo de Ortega y Gasset =Rev. de OCC. Madrid. 1966.
73. DUJOVNE, L.- La concepción de la historia en Ortega. Santiago Rueda, Buenos Aires 1968.
74. DUVERGER, M.- Las dos caras de Occidente. Ariel. Madrid 1972X
75. EBENSTEIN, W.- La teoría pura del derecho. FCE México 1947
76. EBENSTEIN, W.- Los grandes pensadores políticos. Rev. de Occ. Madrid 1965.
77. ELIAS DE TEJADA, F.- Concepto de derecho s Gass
AFD nº XII.
78. ELORRIETA Y ARTAZA, T.- Liberalismo. Ed. Reus. Madrid 1926.
79. ENGELS, F.- Anti-Dühring. Ed Ciencia Nueva. 1968.
80. ENGELS, F.- Del socialismo utópico a l socialismo científico. Lud-

VI.-

wig Feuerbach y el fin de la filosofía clásica alemana. Equipe Ed. San Sebastian 1968.

81.ENGELS,F.-El origen de la familia, la propiedad privada y el Estado. Equipo Ed. S.Sebastian 1968.

82.PATONE,V.-Introducción al existencialismo. Columba. B.Aires1962

83.FEBVRE,L.-Martín Lutero. PCE. México 1956.

84.FERNANDEZ DE LA MORA,G.-El crepúsculo de las ideologías. Rialp. Madrid 1965.

85.FERNANDEZ LALCONA,J.-El idealismo político de Ortega y Gasset. Edicusa.Madrid 1974.

86.FERNANDEZ MIRANDA,T.-El concepto de lo social y otros ensayos. Oviedo 1951.

87.FERNANDEZ MIRANDA,T.- Estado y Constitución. Espasa Calpe. Madrid 1975.

88.FERNANDEZ SANTOS,F.-Historia y filosofía. Ed. Península.Barcelona 1969.

89. FERRATER MORA.- La filosofía actual.Alianza Ed. nº 168.Madrid 1969.

90.FERRATER MORA.- La filosofía de Ortega y Gasset. Ed. SUR. B.Aires 1958.

91.FLORES OLEA,W.-Marxismo y democracia socialista. UNAM.Mexico 1972.

92.FRANKL,V.E.-Psicoanálisis y existencialismo.FCE México 1950.

93.FREUD,S.-Psicología de las masas. Alianza Ed. nº193.Madrid1972

94.FRIEDRICH,C.J.-La democracia como forma política y como forma de vida. Ed Tecnos,Madrid 1970.

95.FROMM,E.-El miedo a la libertad.Paidós.B Aires 1952.

96.FROMM,E.-Psicoanálisis de la sociedad contemporánea.FCE.México 1956.

97.FROMM Y otros.- Humanismo socialista. Paidós. B. Aires 1971.

VII.-

- 98.FUSTEL DE COULANGES.- La ciudad antigua. Ed. Porrúa.México 1971.
- 99.GAOS,J.- Sobre Ortega y Gasset Imp. Universitaria.México 1957.
- 100.GARAGORRI,P.- Introducción a Ortega. Alianza. Madrid 1970.
- 101.GARAGORRI,P.-Ortega, una reforma de la filosofía.R.de Occ.Madri 1958.
- 102.GARAGORRI,P.-Relaciones y Disputaciones orteguianas. Taurus. Madrid 1965.
- 103.GARAGORRI,P.- Unamuno.Ortega. Zubari. Ed. Plenitud.Madrid 1968.
- 104.García BACCA.- Existencialismo. B. de la F. de Filosofía y L. Universidad Veracruzana. México 1962.
- 105.GARCIA MAYNEZ,E.-Ética. Ed. Porrúa. 20ª ed. México 1973
- 106.GEIGER,T.-Ideología y Verdad.Amorrotu. B972.
- 107.GEORGEL,J.-El franquismo.Historia y balance(1939-1969).Ruedo Ibérico. Paris 1971.
- 108.GIMENEZ CABALLERO.E.-Genio de España.Doncel.Madrid 1971.
- 109.GIRARD,M.-Le libéralisme en France de 1814 à 1848; doctrine et mouvement. C. de Documentation Univ. Paris.
- 110.GOMEZ LLORENTE,L.- Aproximación a la historia del socialismo español. Edicusa. Madrid 1972.
- 111.GOULIANE,C.I.-El marxismo ante el hombre.Fontanella.Barcelona 1970.
- 112GRANELL,M.-Ortega y su filosofía. Rev. de Occ. Madrid 1960.
- 113.GURVITCH,G.-teoría de las clases sociales. Edicusa 1971.
- 114.GUY,A.-Ortega y Gasset. Crítico de Aristóteles. Espasa-calpe. Austral nº 1427. Madrid 1958.
- 115.HAYEK,F.A.-Los fundamentos de la libertad. Fomento de Cultura. Valencia 1961
- 116.HARNECKER,M.-Los conceptos elementales del materialismo histórico. Ed Siglo XXI Madrid 1973.
- 117.HEIDEGGER,M.-El ser y el tiempo.FCE.México1974. Trad. J. Gaos.

VIII.-

118. HERNANDEZ RUBIO.- Sociología y política en Ortega y Gasset. Bosch Barcelona 1956.
119. HINSLEY, F.H.- El concepto de soberanía Labor. Barcelona 1972.
120. HIRSCHBERGER, J.- Historia de la filosofía Merder. Barcellona 1967
121. IZQUIERDO ORTEGA, J.- Filosofía española (tres ensayos). Prólogo De Araquistain L. Ergos. Madrid 1935.
122. JAKUBOWSKY, F.- Les superstructures idéologiques dans la conception matérialiste de l'histoire. EDI Paris 1971.
123. JASPERS, K.- La razón y sus enemigos en nuestro tiempo. Ed. Sudamericana. R. Aires 1967.
124. JASPERS, K.- Nietzsche. Introducción a la comprensión de su filosofía. Ed. Sudamericana. RR Buenos Aires 1963.
125. JASPERS, K.- Origen y meta de la historia. Trad. F. Vela. R. de Occidente. Madrid 1968.
126. JIMENEZ MORENO, J.- Nietzsche. Ed. Labor, Barcelona 1972.
127. JOLIVET, R.- Introducción a Kierkegaard, Gredos. Madrid 1950.
128. JOLIVET, R.- Las doctrinas existencialistas. Gredos Madrid 1953 .
129. JUTGAAR, A.- Ideología y clases en la España contemporánea (1874-1931). Edicua Madrid 1971.
130. KELSEN, H.- Contribuciones a la Teoría Pura del Derecho. Centro editor de América Latina. Buenos Aires 1969.
131. KELSEN, H.- Principios de Derecho Internacional Público. Ed. "El Ateneo" Buenos Aires 1955
132. KELSEN, H.- Teoría general del Derecho y del Estado. Ed. UNAM. Mexico 1969.
133. KELSEN, H.- Teoría pura del Derecho. Eudeba. Buenos Aires 1970.
134. KELSEN, H.- Valor y esencia de la democracia. Ed. Labor. Barcelona 1934.
135. KIERKEGAARD, S.- El concepto de la angustia. Ed. Guadarrama. Madrid 1965.

135. KIERKEGAARD, S.- Etapas en el camino de la vida. Santiago Rueda. Buenos Aires 1952.
136. KIERKEGAARD, S.- Temor y temblor. Losada. Buenos Aires 3ª Ed. 1968.
137. KIERKEGAARD, S.- Diario Intimo. Santiago Rueda Buenos Aires 1955
138. KOSIK, K.- Dialéctica de lo concreto. Ed. Grijalbo. Mexico 1967.
139. LABRIOLA, A.- Socialismo y Filosofía. Alianza. nº 218. Madrid 1969.
140. LACROIX, J.- Marxismo, existencialismo, personalismo. Fontanella. Barcelona 1971.
141. LAIN ENTRALGO, P.- A que llamamos España. Austral.
142. LAIN ENTRALGO.- Teoría y realidad del otro. Rev. de Occ. Madrid 1968.
143. LANNON, J.C.- Nietzsche (Ou l'histoire d'un égoïsme athée) Desclée de Brouwer. Paris 1952.
145. LARRAIN ACUÑA, H.- La génesis del pensamiento de Ortega. Compañía General Fabril Ed. B. Aires 1962.
146. LASKY, H.J.- El liberalismo europeo. FCE. México 1969.
147. LASKY, H.J.- La democracia en crisis. Ed. RDP Madrid 1934.
148. LEDESMA RAMOS, R.- Antología. Ed. FE Madrid 1940
149. LEDESMA RAMOS, R.- ¿Fascismo en España? Ariel Madrid.
150. LEFEBVRE, H.- Lógica formal. Lógica dialéctica. Siglo XXI. Madrid 197
151. LEFEBVRE, H.- Los marxistas y la noción de Estado. CEPE B. Aires 1972.
152. LEGAZ Y LACAMBRA, L.- Actualidad de Tocqueville. En Derecho y libertad. Abeledo. B. Aires. 1952.
153. LEGAZ Y LACAMBRA.- El derecho internacional en el pensamiento de Ortega y Gasset REP nº 111. 1960.
154. LEGAZ Y LACAMBRA, L.- Filosofía del derecho. Bosch. Barcelona 197
155. LEGAZ Y LACAMBRA, L.- Horizontes del pensamiento jurídico. Bosch 1947.

X.-

- 156.LEGAZ Y LACAMBRA.-Humanismo, Estado y Derecho. Bsach. 1960.
- 157.LEGAZ Y LACAMBRA,L.-Kelsen hoy. APDnº XVI.
- 158.LEGAZ Y LACAMBRA,L.-Socialización,Administración y Desarrollo. Ed.IEP. Madrid 1971.
- 159.LEIBHOLZ,G.-Problemas fundamentales de la democracia moderna. IEP Madrid 1971.
- 160.LIPPMAHN,W.-La crisis de la democracia. Hispano Europea,Barcelona 1956.
- 161.LOCKE,J.- Ensayo sobre el Gobierno Civil. Aguilar.Madrid 1969.
- 162.LOPEZ ARANGUREN,J.L.-Ecología y comunicación en el pensamiento, de Ortega y Gasset. Sistema nº 1.
- 163.LOPEZ ARANGUREN,J.L.-Implicaciones de la filosofía en la vida contemporánea. Taurus,Cuaderno 47.Madrid 1971.
- 164.LOPEZ ARANGUREN,J.L.- La ética en Ortega. Taurus. Madrid 1966.
- 165.LOPEZ MEDEL,J.-Ortega en el pensamiento jurídico contemporáneo. Ed. del Movimiento Madrid 1963.
- 166.LOPEZ QUINTAS.- Filosofía española contemporánea.BAC 1970.
- 167.LUKACS,G.-El exalto a la razón. Grijalbo.Barcelona 1968.
- 168.LUKACS,G.-Historia y consciencia de clase. Grijalbo.México1969
- 169.LUKACS,G.-La crisis de la filosofía burguesa.La Pléyade,B.Aires 1970.
- 170.MAQUIAVELO,N.-Obras políticas.Ed. "El Ateneo".B.Aires. 1957.
- 171.MARKUS,G.-Marxismo y antropología. Grijalbo.Barcelona 1974.
- 172.MACPHERSON,C.B.-La realidad democrática.Fontanella,Barcelona 1968.
- 173.MACPHERSON,C.B.-La teoría política del individualismo posesivo Fontanella Barcelona 1970.
- 174.MANNHEIM,K.- Ideología y Utopía. Aguilar.Madrid 1973.

XI.-

175. MARCEL, G.- Filosofía para un tiempo de crisis. Guadarrama. Madrid 1971.
176. MARCUSE.- Luchas del liberalismo en la concepción totalitaria del Estado = En el colectivo Fascismo y capitalismo. Ed. Martínez Roca. Barcelona 1972.
177. MARIAS, J.- Acerca de Ortega. R. de Occ. Madrid 1971
178. MARIAS, J.- Antropología Metafísica. R. de Occ 1970.
179. MARIAS, J.- El método histórico de las generaciones. R. de Occ. 1961
180. MARIAS, J.- Filosofía española actual.
181. MARIAS, J.- Historia de la Filosofía. R. de Occ. Madrid 1965
182. MARIAS, J.- Idea de la Metafísica. Columba. C. Esquemas. B. Aires 1970.
183. MARIAS, J.- Introducción a la Filosofía. R. de Occ. 1971.
184. MARIAS, J.- La escuela de Madrid. Emecé ed. B. Aires 1959.
185. MARIAS, J.- La imagen de la vida humana. Emecé, B. Aires 1955.
186. MARIAS, J.- Ortega. Circunstancia y Vocación. R. de O. El Alción Madrid 1973.
187. MARIAS, J.- Ortega y la idea de la razón vital. Colección Vientos Antonio Zúñiga ed. Santander 1948.
188. MARIAS, J.- Ortega y tres antípodas. Rev. de Occ. 1950.
189. MARIAS, J.- Ortega. Circunstancia y Vocación, I. Rev. de Occ. 1960.
190. MARICHAL.- La voluntad de estilo. R. de Occidente.
191. MARRERO, V.- Ortega, filósofo "mondain". Rialp. Madrid 1961.
192. MARTINEZ GOMEZ.- Apendice a la Historia de la Filosofía de Hirschgerger.
193. MAURA, M.- Así cayó Alfonso XIII.... Ariel. Madrid 1969.
194. MARX, K.- Crítica de la filosofía del Estado de Hegel. Grijalbo. Colección 70. México 1968.

XII.-

195. MARX, K. - Manuscritos: Economía y Filosofía. Trad. Intr. y Notas de F. Rubio Llorente. Alianza Ed. nº 119. 4ª ed. 1972.
196. MARX, K. - Miseria de la filosofía. Aguilar. Madrid 1973.
197. MARX, K. - ENGELS, F. - La ideología alemana. Pueblos Unidos-Grijalbo 4ª ed. Barcelona 1972.
198. MARX, K. - ENGELS, F. - Textos sobre Feuerbach y otros escritos filosóficos. Grijalbo. Colección 70. Barcelona 1970.
199. MARX y otros. - Los anales franco-alemanes. Martínez Roca. 1970.
200. - BRECHKE, F. - La idea de la razón de Estado en la Edad Moderna. IEP. Madrid 1959.
201. MONDOLFO, R. - El humanismo de Marx PCE. México 1964.
202. MONTORO. - José Ortega y Gasset (Biografía por sí mismo). Biblioteca Nueva. 1957. Madrid.
203. MOORE, S. - Crítica de la democracia capitalista. Siglo XXI. Madrid 1974.
204. MORNET, D. - Los orígenes intelectuales de la Revolución francesa (1715-1787). Paidós. B. Aires 1969.
205. MORON ARROYO, C. - El sistema de Ortega y Gasset. Ed. Alcalá Madrid 1968.
206. MULLER-ARMACK, A. - Genealogía de los estilos económicos. PCE. México 1967.
207. NAEF, W. - La idea del Estado en la Edad Moderna. Aguilar. Madrid. 1973.
208. NEWCOMB, - Psicología social. B. Aires, Eudeba. 1969. 2 vols.
209. NIEDERMAYER, F. - José Ortega y Gasset. New York, 1973.
210. NICOL, E. - Historicismo y existencialismo. Tecnos. Madrid 1950.
211. NIETZSCHE, F. - Obras completas. Aguilar. Buenos Aires 1963.
212. NÚÑEZ DE ARENAS, M. y TUNON DE LARA, M. - Historia del movimiento obrero español. Ed. Terra Nova. Barcelona 1970.

XIII.-

213. ORTEGA Y GASSET, J.- Obras Completas. R. de Occ. Madrid 1966.
214. ORTEGA Y GASSET, J.- Unas lecciones de Metafísica. Alianza. ed. nº 1. Madrid 1970.
215. ORTEGA Y GASSET, J.- Discursos políticos. Alianza Ed. nº 500. Madrid 1974.
216. OSSOWSKI, S.- Estructura de clases y conciencia social. Península Barcelona 1972.
217. PARIS, C.- Hombre y naturaleza. Tecnos Madrid 1970.
218. PASTOR, M.- Los orígenes del fascismo en España. Ed. Tucur. Madrid 1975.
219. PAYNE, S.- Historia del Fascismo español. Buedo Ibérico. Paris 1965
220. PAYNE, S.- La revolución española. Ariel 1971.
221. PECES BARBA, G.- Derechos fundamentales. I. Teoría general. Guadiana. Madrid 1973.
222. PECES-BARBA, G.- El socialismo y la libertad. Sistema nº 9. 1975.
223. POPPER, K. R.- La miseria del historicismo. Alianza-Taurus nº 477. Madrid 1973.
224. POULANTZAS, N.- Fascismo y dictadura. Siglo XXI 3ª ed. Madrid 1973.
225. POULANTZAS, N.- Hegemonía y dominación en el Estado moderno. Ed. Pasado y Presente. B. Aires 1973.
226. POULANTZAS, N.- Les classes sociales dans le capitalisme d'aujourd'hui. Edition du Seuil. Paris 1974.
227. POULANTZAS, N.- Poder político y clase sociales en el Estado capitalista. Ed. Siglo XXI. Madrid 1972.
228. PRIETO, I.- Convulsiones de España. Ed. Oasis. México 1967.
229. PRIMO DE RIVERA, J. A.- Obras Completas. Barcelona. D. N. de Prensa y Propaganda de F. E. T. y de las J. O. N. S. 1939 4 vols.
230. PUENTE OJEA, G.- Ideología e historia. Formación del cristianismo como fenómeno ideológico. Siglo XXI. Madrid. 1974.

XIV.--

231. QUINTANILLA M.A. - El concepto marxista de ideología. Sistema nº 7 Oct 1974.

232. RADBRUCH, G. - Filosofía del derecho. ERDP. Madrid 1959.

233. REDONDO, G. - Las empresas políticas de Ortega y Gasset. Rialp. Madrid 1970.

234. ROSENBERG, A. - El fascismo como movimiento de masas. En el colectivo fascismo y capitalismo.

235. RECASENS, L. - Direcciones contemporáneas del pensamiento jurídico. Ed Labor. Barcelona 1928.

236. RECASENS SICHES, L. - Filosofía del derecho. Porrúa. México 1965.

237. RECASENS SICHES, L. - Introducción al estudio del derecho. Porrúa. 1970.

238. RECASENS SICHES, L. - Nueva filosofía de la interpretación del derecho. Porrúa 1973.

239. RENAU, E. - ¿Qué es una nación? IEP Madrid 1957.

240. Rev de Occidente. Nietzsche. Nos. 125-126. 1973.

241. RICKERT, H. - Introducción a los problemas de la filosofía de la historia. Ed Nova, B. Aires 1961.

242. ROBINSON, R.A.H. - Los orígenes de la España de Franco (1931-1936). Grijalbo. Barcelona 1973.

243. RODRIGUEZ ARANDA, L. - El desarrollo de la razón en la cultura española. Aguilar. Madrid 1962.

244. RODRIGUEZ HUESCAR, A. - Perspectiva y verdad. R. de Occ. 1966.

245. RODRIGUEZ HUESCAR, A. - Sobre Ortega y Otros escritos. Taurus. Madrid 1964.

246. ROMANO, R. Y TENENTI, A. - Los fundamentos del mundo moderno. Siglo XXI. Madrid 1972.

247. ROMERO, F. - Filosofía contemporánea. Losada. B. Aires 1950.

248. ROSALES, L. - La libertad y el proyecto vital en Ortega y Gasset. Apéndice de Teoría de la libertad.

249. ROTHACKER, E.- Filosofía de la historia. Ed Pegaso. Madrid 1951.
250. ROUBECZEK, P.- El existencialismo. Labor. Barcelona 1970.
251. ROUSSEAU, J. J.- DISCURSO SOBRE el origen de la desigualdad entre los hombres. Aguilar 1973.
252. ROUSSEAU, J. J.- Tratado social EDAF. Madrid 1969.
253. RUGGIERO, G.- Historia del liberalismo europeo. Pegaso Madrid 19
254. RUKSER, U.- Bibliografía de Ortega. R. de Occidente. Madrid 1971
255. RUSSELL, B.- Historia de la filosofía occidental. Espasa-Calpe. Madrid 1971.
256. SALWYN SCHAPIRO, J.- Liberalismo (Su significado e historia). Paidós. Buenos Aires, 1965.
257. SANCHEZ AGESTA, L.- España al encuentro de Europa. BAC. Madrid.
258. SANCHEZ VILLASEÑOR, J.- Pensamiento y trayectoria de José Ortega y Gasset. Ed JUS. México 1943.
259. SARTORI, G.- Democrazia e definizioni. Il Mulino. 1972.
260. SARTRE, J. P.- El escritor y su lenguaje. Ed. Tiempo Contemporáneo. Buenos Aires. 1971.
261. SARTRE, J. P.- ~~Sartre~~ El ser y la nada. Losada, Buenos Aires 1968.
262. Sartre, J. P.- Materialismo y Revolución. La Pléyade, Buenos Aires 1971.
263. SARTE, J. P.- La imaginación. Ed. Sudamericana. Buenos Aires 1970.
264. SARTRE, J. P.- El existencialismo es un humanismo. Ed SUR 1973.
265. SARTRE, J. P.- Marxismo y existencialismo. Ed. SUR. B. Aires 1963.
266. SARTRE, HEIDEGGER, JASPERS y otros:- Kierkegaard vivo. Alianza Ed nº 131. Madrid 1969.
267. SAUVY, A.- Le socialisme en liberté. Denoël. Paris 1970.

XVI.-

268. SCHAFF, A.- Filosofía del hombre (Marx o Sartre). Grijalbo México 1965.
269. SCHOPENHAUER, A.- Alrededor de la filosofía. Pisazo. Barcelona. 1969.
270. SCHOPENHAUER, A.- El mundo como voluntad y representación. 3 vols. Aguilar. B. Aires. 1960.
271. SCHOPENHAUER, A.- Eudemonología. Ed. Ibéricas. Madrid, 1961.
272. SIMMEL, G.- Cultura femenina y otros ensayos. Espasa-Calpe mexicana. C. Austral. México 1961.
273. SOBEJANO.- Nietzsche en España. Gredos. Madrid 1967.
274. SOLARI, G.- La formazione storica e filosofica dello Stato moderno. G. Ciappichelli Ed. Torino 1962.
275. SPENCER, H.- El hombre contra el Estado. Aguilar. Madrid.
276. SPENGLER, O.- La decadencia de Occidente. Trad. M. G. Morente. Espasa-Calpe. 10ª ed. Madrid 1958 2 vols.
277. STERN, A.- Filosofía de los valores. C. G. Fabril Ed. B. Aires. 1960.
278. STUART MILL, J.- Libertad. Gobierno representativo. Esclavitud femenina. Tecnos. Madrid 1965.
279. TAWNWEY, R. H.- La sociedad adquisitiva. Alianza. Madrid 1972.
280. TOCQUEVILLE, A. de.- De la Démocratie en Amérique. Gallimard. Paris 1961
281. TOCQUEVILLE, A. de.- L'Ancien Régime et la Révolution. Gallimard. Paris. 1952.
282. TOYNBEE, A.- El mundo y el Occidente. Aguilar. Madrid, 1967.
283. UNAMUNO, M. de.- Obras completas. Vergara. Barcelona 1958.
284. TROELTSCH, E.- El protestantismo y el mundo moderno. FCE México 1967.
285. TUÑÓN DE LARA, M.- El movimiento obrero en la historia de España. Taurus. Madrid 1971

XVII.-

286. TUÑON DE LARA, M.- Estudios sobre el siglo XIX español. Siglo XXI. Madrid 1971.
287. TUÑON DE LARA, M.- Historia y realidad del poder. Edicusa. 1973.
288. TUÑON DE LARA, M.- La España del siglo XIX. LAIA. Barcelona. 197
289. TUÑON DE LARA, M.- La España del siglo XX. LAIA. 1974.
290. TUÑON DE LARA, M.- Medio siglo de cultura española. Tecnos. M 1971.
291. TUÑON DE LARA y Otros.- Sociedad, política y cultura en la España de los siglos XIX-XX. Edicusa. 1973.
292. von BUKKUL, T.- El hombre y la naturaleza. Zeus Barcelona 1961
293. Varios.- En favor de Nietzsche. Taurus 1972.
294. Varios.- Leyendo el Capital. Fundamentos. Madrid 1972.
294. VACHET, A.- La ideología liberal. Ed. Fundamentos. Madrid 197
295. VARIOS- Leyendo el capital. Ed. Fundamentos. Madrid 1972.
296. VELA, F.- Ortega y los existencialismos. Rev. Occ. 1971.
297. VON MARTIN, A.- Sociología del Renacimiento. FCE. Mexico 1946
298. WALGRAVE, M.- La filosofía de Ortega y Gasset. Rev de Occ. Ma drid 1965.
299. WEBER, M.- Economía y sociedad. FCE. Mexico 1969.
300. WEBER, M.- El político y el científico. Alianza Ed. nº 71 Ma- drid 1967. Trad. Rubio Llorente.
301. WEBER, M.- La ética protestante y el espíritu del capitalismo Trad. Legaz Lacambra, Ed. Renacimiento 2ª ed. Barce lona 1973.
302. WENDEL, A.R.- Ortega y su concepto de una "facultad de c ra". Rev. de Occ. 1973.

303. ZAMPETTI, P. I. - Democracia y poder de los partidos. Ed. Iberoamericanas. Madrid 1970.

304. ZUBIRI, X. - Historia, Naturaleza, Dios. Ed. Nacional. 5ª ed. Madrid 1963.

Man de Zubiri
